

Anerkennung, Resonanz und gutes Leben

Theologische Überlegungen zu Entwicklungen in der Kritischen Theorie

Markus Knapp

Die Bezeichnung „Kritische Theorie“ stellt einen Sammelbegriff für unterschiedliche Theorieansätze dar. Gemeinsam ist ihnen allen, dass es jeweils um eine kritische philosophische Reflexion der gesellschaftlich-kulturellen Modernisierungsprozesse und ihrer Krisen geht. Die meisten von ihnen nehmen dabei auf unterschiedliche Weise auch Bezug auf religiöse Traditionen.¹ Das geschieht jedoch nicht in einer affirmativen Weise, sondern in der Intention einer säkularisierenden Aneignung dieser Traditionen. Die Kritische Theorie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen zielt somit zugleich auf deren Überwindung wie auch auf deren Beerbung. Das macht sie auch für die Theologie interessant und relevant. Denn hier zeigt sich eine sehr differenzierte Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen. So steht die Kritische Theorie auf dem Boden der neuzeitlichen Religionskritik und wendet sich daher kritisch gegen die genuin religiösen Bedeutungen der Gehalte dieser Traditionen. Dabei handelt es sich jedoch in der Regel nicht um eine vernichtende, sondern um den Versuch einer rettenden Kritik. Denn es geht immer wieder auch darum, ob bzw. wie sich diese religiösen Gehalte in säkulare Zusammenhänge hinein transformieren lassen und so eben das gerettet werden kann, was an ihnen auch unter säkularen Bedingungen bedeutsam bleibt.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf gegenwärtige Konzepte der Kritischen Theorie und deren Beitrag zur Frage eines guten Lebens (2.). Um diese neueren Entwicklungen besser verständlich werden zu lassen, ist es jedoch hilfreich, zuvor einen kurzen Blick auf die Geschichte der Frankfurter Schule zu werfen (1.). Zum Ab-

¹ Vgl. dazu M. Knapp, *Kritische Theorie und Theologie*, in: M. Blay/T. Schärtl/C. Tapp (Hrsg.), „Stets zu Diensten?“ Welche Philosophie braucht die Theologie heute? (STEP 14), Münster 2019, 163–180, 167–175.

schluss soll dann gefragt werden, ob die Anerkennungs- und die Resonanztheorie als zeitgenössische Entwicklungen der Kritischen Theorie theologisch anschlussfähig sind (3.).

1. Zur Geschichte der Kritischen Theorie

Die Kritische Theorie ist am Frankfurter Institut für Sozialforschung entwickelt worden, seit Max Horkheimer 1931 dessen Leitung übernommen hatte. Sie knüpft an die Philosophie der Aufklärung sowie an deren Weiterführung durch den Linkshegelianismus des 19. Jahrhunderts an. Von daher ist ihr erkenntnisleitendes Interesse auf die Möglichkeit der Verwirklichung eines vernünftigen Allgemeinen gerichtet, wobei die Vertreter der Kritischen Theorie in der Tradition Hegels der Auffassung sind: Ein vernünftiges Allgemeines kann nur dann Wirklichkeit werden, wenn die Selbstverwirklichung der Einzelnen nicht zu Lasten Anderer geht, sondern sich mit der Selbstverwirklichung aller anderen Mitglieder der Gesellschaft verschränkt. Mit dem Linkshegelianismus sieht die Kritische Theorie die grundsätzlichen Voraussetzungen dafür in modernen Gesellschaften gegeben, weshalb sie auch „als Reflexionsform einer geschichtlich wirksamen Vernunft“² verstanden werden kann.

Das wurde auch durch die als Zivilisationsbruch verstandene Erfahrung des 1. Weltkrieges nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Ihr verdankt sich vielmehr das spezifische Gepräge der Kritischen Theorie, nämlich ihr interdisziplinärer Ansatz im Zusammenspiel von philosophischer Theorie und einzelwissenschaftlicher Forschung, etwa in der Soziologie, der Sozialpsychologie, der Entwicklungspsychologie oder der Ökonomie. Dieser interdisziplinäre Ansatz soll eine konsequent immanent ansetzende Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ermöglichen, indem er die Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungen sowie das reale Veränderungspotential begründet bzw. aufweist, wodurch notwendige und mögliche Veränderungen verhindert werden. Angesichts von gegenläufigen Erfahrungen wie dem 1. Weltkrieg erhofft sich die Kritische

² A. Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 2007, 28–56, 56.

Theorie, auf diese Weise den Nachweis einer geschichtlich wirksamen Vernunft erbringen zu können, die sich nicht auf den Fortschritt der Wissenschaften, der Technik und der industriellen Produktion reduzieren lässt, sondern die Notwendigkeit einer grundlegenden Umgestaltung kapitalistisch organisierter Gesellschaften einschließt. Die Kritische Theorie versteht sich dabei selbst als materialistisch, was nach Horkheimer bedeutet: Sie ist das theoretische Korrelat des Kampfes um eine bessere Ordnung, der sich von einer übernatürlichen Begründung gelöst hat.³ Stattdessen findet dieser Kampf nun seine säkulare Begründung in der Durchdringung von philosophischer Reflexion und einzelwissenschaftlicher Forschung, um so der geschichtlich wirksamen Vernunft auf die Spur zu kommen.⁴

Diese Phase der frühen Kritischen Theorie ging dann mit dem Erscheinen der von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno im amerikanischen Exil gemeinsam verfassten „Dialektik der Aufklärung“ abrupt zu Ende. Die Autoren verarbeiteten darin den Schock des Nationalsozialismus sowie die im amerikanischen Exil gemachten Erfahrungen einer zur Totalität gewordenen kapitalistischen Gesellschaft und der von ihr dominierten Kultur. Das ließ für sie die dann in der „Dialektik der Aufklärung“ verhandelte Frage unabweisbar werden, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“⁵ Horkheimer und Adorno erkennen darin das Resultat des Prozesses einer „Selbsterstörung der Aufklärung“⁶. Damit ist dann aber auch der die frühe Kritische Theorie leitenden Perspektive eines vernünfti-

³ Siehe *M. Horkheimer*, *Materialismus und Metaphysik* (1933), in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt a. M. ⁴1973, 65–94, 75.

⁴ Möglich wird eine solche Durchdringung von Philosophie und Einzelwissenschaften, „indem die Philosophie als aufs Allgemeine, ‚Wesentliche‘ gerichtete theoretische Intention den besonderen Forschungen beseelende Impulse zu geben vermag und zugleich weltoffen genug ist, um sich selbst von dem Fortgang der konkreten Studien beeindrucken und verändern zu lassen“ (*M. Horkheimer*, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung*, in: ders., *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930–1972*, hrsg. von W. Brede, Frankfurt a. M. ²1981, 33–46, 41).

⁵ *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1971, 1.

⁶ Ebd., 3.

gen Allgemeinen die Grundlage entzogen, das Vertrauen in eine in der Geschichte wirksame Vernunft zerstört. Statt dessen zeigt sich: Aufklärendes Denken ist selbst Teil eines umfassenden Verblendungszusammenhangs, weil es sich von seinen Ursprüngen an dem Zwang eines zum Selbstzweck gewordenen menschlichen Strebens nach bedingungsloser Herrschaft über die Natur verdankt. So aber kann Aufklärung ihr Versprechen, den Weg zu einem Leben in Freiheit und Selbstbestimmung zu weisen, nicht einlösen.

Um dieser radikal negativen Geschichtsphilosophie, die keinerlei Perspektive eines vernünftigen Allgemeinen mehr zu eröffnen vermag, zu entkommen, hat Jürgen Habermas das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie mittels einer kommunikationstheoretischen Wende reformuliert. Er sucht und findet die normative Grundlage einer Kritischen Theorie nun in einer in der Sprache verankerten und mittels einer Formalpragmatik erschlossenen kommunikativen Vernunft. Diese bildet die Grundlage der Bearbeitung gesellschaftlicher Konflikte auf dem Wege einer Diskursethik. In praktischen Diskursen werden aus dem holistischen Zusammenhang der Lebenswelt die Fragen herausgeschnitten, die eine unparteiliche, gerechte Abwägung der Interessen aller potentiell Betroffenen erfordern. Bei diesem Verfahren muss jedoch die ethische Frage nach dem Guten, die seit Aristoteles den Zusammenhang zwischen Glück und Gerechtigkeit thematisiert, ausgeklammert bleiben. Denn in weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften lassen sich die verschiedenen ethischen Konzeptionen des Guten nicht mehr vereinheitlichen. Deshalb betrachtet Habermas diesen Schnitt zwischen dem Gerechten und dem Guten als unerlässlich.⁷

Dieses Bestreben von Habermas, zentrale Intentionen der frühen Kritischen Theorie auf einer veränderten Grundlage zu reformulieren, wird dann von Axel Honneth weitergeführt, allerdings in einer modifizierten Form. Denn Honneth insistiert gegenüber Habermas darauf, dass reziproke Anerkennungsverhältnisse nicht nur das *Resultat* von Prozessen kommunikativer Verständigung sind. Zwar führen diese Prozesse in der Tat zur Ausbildung und Etablierung von unterschiedlichen Formen solcher Verhältnisse, in denen die di-

⁷ Siehe dazu M. Knapp, Vernunft – Freiheit – Religion. Zur Kontroverse zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas, in: M. Kühnlein (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion (DZPh, Sonderband 25), Berlin 2010, 287–302, bes. 189–192.

vergiehenden Interessen aller Betroffenen berücksichtigt sind, so dass diese sich mit ihren Rechten und Bedürfnissen wechselseitig anerkennen können. Nach Honneth ist es jedoch auch bereits eine *Voraussetzung* von Prozessen kommunikativer Verständigung, dass sich die an ihnen beteiligten Subjekte schon in einer gewissen Weise anerkannt haben müssen. Das besagt: Sie müssen an den Anderen interessiert sein, damit sie sich überhaupt in solche Prozesse begeben. Und dieses Interesse an den Anderen ist darin begründet, dass sie sich als aufeinander angewiesen und voneinander abhängig erfahren.⁸ In diesem Sinne sind Prozesse kommunikativer Verständigung voraussetzungsvoll, und darin ist es begründet, warum Honneth den von Habermas anvisierten Schnitt zwischen dem Gerechten und dem Guten als unsachgemäß betrachtet. Damit rückt dann aber die Frage nach einem für alle gemeinsamen Guten neu in den Blick. Das ist nun genauer zu reflektieren.

2. Kritische Theorie und die Frage nach dem guten Leben

Das sachliche Problem, um das es bei der Frage nach dem Verhältnis des moralisch Richtigen und des ethisch Guten geht, ist die Zugehörigkeit der Individuen zu einem sozialen Zusammenhang. Es geht darum, wie sich die Individualität der Einzelnen und ihr Streben nach Selbstverwirklichung zu diesem sozialen Eingebundensein verhalten. Auf welcher Grundlage beruht diese Zugehörigkeit? Welche Voraussetzungen und Bedingungen müssen erfüllt sein, damit eine Gesellschaft die freie Selbstentfaltung der Individuen ermöglicht? In der Kritischen Theorie steht diese Frage von ihren Anfängen an

⁸ Honneth formuliert seine Position so: Die an kommunikativen Verständigungsprozessen beteiligten Subjekte „(können) ohne das Eingeständnis ihrer Abhängigkeit vom Anderen an dessen Urteil gar nicht interessiert sein. Das Verständigungsmodell begründet nicht etwa Formen der reziproken Anerkennung, sondern setzt diese umgekehrt schon voraus; denn in der Bereitschaft, das eigene Handeln einer intersubjektiven Begründung zu unterziehen, kommt nur die Tatsache zum Ausdruck, dass dem Interaktionspartner vorweg bereits ein bestimmter Wert beigemessen worden ist, an dem sich der Egozentrismus der individuellen Perspektive bricht“ (Antworten auf die Beiträge von Kolloquiumsteilnehmern, in: C. Halbig/M. Quante (Hrsg.), Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung, Münster 2004, 99–121, 104f).

im Zentrum, wenn sie die Möglichkeit eines vernünftigen Allgemeinen zu begründen versucht. Ein solches kann nur Wirklichkeit werden, wenn die Selbstverwirklichung der Einzelnen sich mit der aller anderen verschränkt. Nach Axel Honneth setzt das voraus, „dass in der Vorstellung eines vernünftigen Allgemeinen der Begriff eines gemeinsamen Guten enthalten ist, auf das die Mitglieder einer Gesellschaft sich rational geeinigt haben müssen, um ihre individuellen Freiheiten kooperativ aufeinander beziehen zu können.“⁹ Die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft hat demnach ihr Fundament in einem ethischen Wert, den prinzipiell alle ihre Mitglieder bejahen können. Nur unter dieser Voraussetzung kann ein vernünftiges Allgemeines Wirklichkeit werden, das der freien Selbstverwirklichung der Einzelnen Raum gibt, ohne dass dies zu Lasten anderer geht. Ein gutes Leben ist dann ein Leben, das im Einklang mit dem gemeinsamen Guten steht und in dem sich auf dieser Grundlage wesentliche eigene Wünsche eines Individuums erfüllen.¹⁰

Wie bereits gesehen bedarf auch die Idee der Gerechtigkeit der Bezugnahme auf ein gemeinsames Gutes; sie lässt sich nicht von einem ethischen Fundament separieren, im Gegenteil, sie setzt ein solches voraus. Denn „ohne die Grundierung durch eine Vorstellung des Guten besagt die Forderung, uns gegenüber anderen Menschen ‚gerecht‘ zu verhalten, schon deswegen rein gar nichts, weil wir nicht wissen können, in welcher Hinsicht wir ihnen das ‚Ihre‘ schulden; erst, wenn wir uns über das ethische Worumwillen unseres gemeinsamen Handelns im klaren sind, verfügen wir über den Gesichtspunkt, der uns die notwendigen Maßstäbe gerechten Tuns und Lassens liefert.“¹¹ Ein rein formales Verfahren der moralischen Ur-

⁹ A. Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft* (s. Anm. 2), 36.

¹⁰ Vgl. dazu auch M. Knapp, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg i. Br. 2020, 382–400.

¹¹ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* Berlin 2011, 121. Aus diesem Grund kann es ein von Jürgen Habermas anvisiertes „ethisch neutrales Gerechtigkeitskonzept“ nicht geben. Das gilt auch hinsichtlich seines Vorschlags: „Wenn wir Gerechtigkeit als das für alle gleichermaßen Gute interpretieren, bildet das in Moral aufgehobene ‚Gute‘ eine Brücke zwischen Gerechtigkeit und Solidarität“ (Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1996, 42 und 43). Jedes Gerechtigkeitskonzept muss die Zielperspektive gerechten Handelns benennen können, d. h.

teilsfindung genügt also nicht, um der Idee der Gerechtigkeit Genüge zu tun. Es bedarf vielmehr einer ethischen Zielperspektive, um entscheiden zu können, was es erfordert, Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Nun ist für moderne Gesellschaften eine Vielfalt von ethischen Werten charakteristisch als Ausdruck des in ihnen herrschenden weltanschaulichen Pluralismus. Honneth ist jedoch der Auffassung: Es gibt einen Wert, der unbeschadet dieses Pluralismus Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen kann und als solcher dann auch die Legitimationsgrundlage der sozialen Ordnung moderner Gesellschaften bildet, nämlich die ethische Vorstellung, dass „allen Subjekten gleichermaßen zu individueller Freiheit zu verhelfen“¹² ist. Dieser ethische Wert schränkt die für die Moderne charakteristische Pluralität von Wertvorstellungen nicht ein; im Gegenteil, er ist die Grundlage einer gesellschaftlichen Ordnung, in der der moderne Wertpluralismus sich in einer sozial kooperativen und gerechten Weise entfalten kann.

Das erfordert entsprechende Institutionen, die ein solches kooperatives Sich-aufeinander-Beziehen der individuellen Freiheiten ermöglichen und stützen. Nach Honneth müssen dies Institutionen der wechselseitigen Anerkennung sein. Er begründet die Auszeichnung der Freiheit als des gemeinsamen Guten also anerkennungstheoretisch. Denn die philosophische Anerkennungstheorie kann zeigen¹³: Anerkennungsbeziehungen verhelfen dazu, die eigene Identität zu entwickeln, indem sie Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung ermöglichen. Wer sich als von Anderen anerkannt erfährt, kann sich auch selbst bejahen und wertschätzen und infolge dessen das eigene Selbst angstfrei verwirklichen und so zu einem autonomen Subjekt werden. „Zur Autonomie gelangen wir“ also „auf intersubjektiven Wegen, indem wir uns ... durch die Anerkennung seitens anderer Personen als Wesen zu verstehen lernen, deren Be-

welchem ethischen Wert es dient. Diese Zielperspektive lässt sich deshalb nicht in Moral „aufheben“, weil sie ja der Suche nach und der Begründung von Normen gerechten Handelns logisch vorausliegt. Nur von daher kann dann ja auch eine Antwort auf die intrikate Frage begründet werde, warum man überhaupt moralisch sein soll.

¹² A. Honneth, *Das Recht der Freiheit* (s. Anm. 11), 122.

¹³ Vgl. dazu ausführlich M. Knapp, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung* (s. Anm. 10), 56ff.

dürfnisse, Überzeugungen und Fähigkeiten es wert sind, verwirklicht zu werden; das allerdings begreifen wir wiederum an uns nur, wenn wir es gleichzeitig auch den uns anerkennenden Personen einräumen, weil wir an deren Verhalten uns gegenüber ja wie in einem Spiegel unseren eigenen Wert erkennen können sollen. Insofern bedarf die individuelle Autonomie, um entstehen und gedeihen zu können, der wechselseitigen Anerkennung zwischen Subjekten¹⁴. Um die gesellschaftliche Ordnung prägen zu können, müssen diese Beziehungen wechselseitiger Anerkennung in Institutionen wie etwa der Familie oder dem Rechtssystem gewissermaßen eine objektive Gestalt annehmen.

Aufgrund der elementaren Bedeutung von Anerkennungsbeziehungen für die Verwirklichung des Wertes der Freiheit als des gemeinsamen Guten spricht Honneth der Anerkennungstheorie „den Status eines hypothetisch generalisierten Entwurfs des guten Lebens“¹⁵ zu. Das heißt nicht, dass die Anerkennungstheorie eine kulturunabhängige Festschreibung der materialen Gehalte eines guten Lebens beinhaltet. Sie entfaltet vielmehr die unerlässlichen Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit ein gutes Leben möglich wird. Und diese Bedingungen bestehen eben in den Formen wechselseitiger Anerkennung, derer „die Subjekte heute bedürfen, um ihre Identität möglichst intakt entwickeln zu können.“¹⁶ Nur unter dieser Voraussetzung, dass die Individuen ihre eigene Identität in einer authentischen Weise entwickelt haben, können sie in freier Selbstbestimmung ein gutes Leben führen.

Angesichts der katastrophischen Bedrohungen durch die Klimakrise und die Biodiversitätskrise rückt heute jedoch noch ein weiterer Gesichtspunkt unübersehbar in den Fokus: Menschen sind nicht nur Teil sozialer Zusammenhänge, sondern auch Teil des Naturzusam-

¹⁴ A. Honneth, *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010, 51–77, 61.

¹⁵ A. Honneth, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in: N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a. M. 2003, 129–224, 213. An anderer Stelle spricht Honneth von der Anerkennungstheorie als „einem formalen Konzept des guten Lebens“ (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 2003, 275).

¹⁶ A. Honneth, *Umverteilung als Anerkennung* (s. Anm. 15), 213.

menhangs. Diesem Tatbestand muss auch der für moderne Gesellschaften zentrale ethische Wert, allen Subjekten gleichermaßen individuelle Freiheit zu ermöglichen, gerecht werden. Die Auswirkungen der erwähnten Krisen zeigen dies mittlerweile in dramatischer Weise.

Im Rahmen seiner Anerkennungstheorie entwickelt Honneth einen Ansatz, von dem aus sich ein Zugang zu diesem Problem eröffnen kann. Er möchte nämlich auch das Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur als ein Anerkennungsverhältnis verstehen.¹⁷ Genauer gesagt geht es darum, die intersubjektiven Anerkennungsverhältnisse als gesellschaftliche Entfaltung eines ursprünglichen, fundamentalen Weltbezuges zu denken. Diesen sieht Honneth begründet in dem immer schon gegebenen praktischen Involviertsein des Menschen in die ihn umgebende Wirklichkeit, das einher geht mit seinem existentiellen Interesse an ihr. In diesem Sinne wird sie von ihm anerkannt als etwas Bedeutungs- und Wertvolles, das seiner Sorge anheim gestellt ist. Das verweist in die Richtung einer Veränderung des menschlichen Naturverhältnisses, dessen Problematik die Klima- und die Biodiversitätskrise zutage treten lassen.

Weitergedacht werden kann das dann mit Hilfe der von Hartmut Rosa konzipierten Resonanztheorie.¹⁸ Er ordnet sie selbst der Theorietradition der Frankfurter Schule zu und sieht in ihr nicht zuletzt eine Weiterentwicklung der Anerkennungstheorie Honneths. Die Resonanztheorie richtet sich gegen die in der Moderne dominant gewordenen Bestrebungen eines immer weiter fortschreitenden instrumentellen Verfügbarmachens von Welt¹⁹, die zu einer Verding-

¹⁷ Vgl. dazu *M. Knapp*, Weltbeziehung und Gottesbeziehung (s. Anm. 10), 78–84.

¹⁸ Vgl. dazu *M. Knapp*, Weltbeziehung und Gottesbeziehung (s. Anm. 10), 428–440.

¹⁹ *Hartmut Rosa* spricht von einer Weltreichweitenvergrößerung als dem treibenden Motiv der Moderne; „es lässt sich gleichermaßen hinter Kolumbus' Entdeckung Amerikas, hinter der mit Kopernikus beginnenden technischen Ausdehnung ins Weltall und hinter Freuds Versuch, zu den Urgründen der Psyche hinabzusteigen, identifizieren“ (Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin ⁴2016, 521). In der Lebenswelt findet dies seinen Ausdruck in einem gegenüber vormodernen Epochen undenkbar beschleunigungs- und steigerungsprozess. Alle Lebensbereiche werden einem umfassenden Prozess der Beschleunigung ausgesetzt (technische Beschleunigung, Beschleunigung, des sozialen Wandels, Beschleunigung des individuellen Lebenstempos). Seine Ursache hat das darin, dass moderne Gesellschaften sich nur noch dynamisch stabilisieren und reproduzieren können. Als durch das kapitalistische Wirtschaftssystem dominierte Gesellschaften bleiben sie auf unabläss-

lichung der Weltbeziehungen des Menschen und infolge dessen zu seiner weitgehenden Entfremdung von der Welt führen.²⁰ Der Begriff Resonanz steht dagegen für eine Verbindung von Mensch und Welt, für eine Weltbeziehung, die nicht vom Streben nach Herrschaft und Unterwerfung der Welt dominiert wird.²¹ Resonanz meint jedoch keineswegs eine Verschmelzung von Welt und Mensch. Resonanzbeziehungen setzen vielmehr die Eigenständigkeit dieser beiden Pole voraus, von denen jeder über eine je eigene Stimme verfügt, so dass es zu einer wirklichen Begegnung zwischen ihnen kommen kann. Aufgrund ihrer Unabhängigkeit und Eigenständigkeit bleiben diese Pole sich dabei aber auch fremd, so dass sie einander auch irritieren können. Daher enthält jede Resonanzbeziehung immer auch das Moment eines „konstitutiv Unverfügbaren“, eines „nicht Beherrscht- und Kontrollierbaren“, damit sie „als Gegenpart in einer Antwortbeziehung fungieren“ kann.²²

sige Steigerungen angewiesen: der Produktion, des Konsums, der Optionen usw. Die Weltreichweitenvergrößerung ist dabei mit dem Versprechen und der Hoffnung verbunden, dass der Mensch die Welt sich in einem umfassenden Sinne anverwandeln kann. Weil es jedoch um ein immer weiter fortschreitendes *instrumentelles* Verfügbarmachen von Welt geht, konterkarieren die technischen, ökonomischen, strukturellen und institutionellen Mittel, mit denen die Welt in Reichweite gebracht wird, diese kulturellen Hoffnungen, die sich darauf richten. So entsteht eine Distanz zwischen der Welt und dem sie unterwerfenden und beherrschenden Subjekt, und infolge dessen verstummen dessen Weltbeziehungen. Darauf reagiert die Resonanztheorie.

²⁰ In dieser Entfremdung sieht Rosa eine immer wiederkehrende Grundangst der Moderne begründet. Es ist „die Angst davor, ein beziehungsloses, unverbundenes ‚Atom‘ in einer schweigenden, stummen oder feindlichen Welt zu sein oder zu werden; die Angst vor einem endgültigen und unwiderruflichen *Verstummen* der Welt ist das negative Korrelat zu jenem positiven Programm der Weltreichweitenvergrößerung“ (Resonanz [s. Anm. 19], 522).

²¹ Rosa erläutert: „Resonanz ist ein Begriff der Verbindung zwischen den im aufklärerisch-rationalistischen oder naturalistischen Weltkonzept strikt getrennten Momenten von Geist und Körper (oder Leib und Seele), Gefühl und Verstand, Individuum und Gemeinschaft und schließlich Geist und Natur. Insofern es das Grundanliegen der Romantik darstellt, ebendiese Gegensätze und Trennungen miteinander zu versöhnen, lässt sich Resonanz als ein romantisches Konzept verstehen – es stellt sich den verdinglichenden Weltbegriffen des auf Berechnung, Fixierung, Beherrschung und Kontrolle gerichteten Rationalismus entgegen“ (Resonanz [s. Anm. 19], 293).

²² H. Rosa, Resonanz [s. Anm. 19], 315 und 314. Aufgrund dieses Moments konstitutiver Unverfügbarkeit tritt Resonanz auch „nur in momenthaften Erfahrun-

Dieses Resonanzkonzept Rosas lässt sich verbinden mit Honneths Bestreben, das primäre menschliche Weltverhältnis als ein Anerkennungsverhältnis zu erschließen. Generell kann dabei zunächst einmal festgestellt werden: Ein Resonanzverhältnis stellt gewissermaßen die „Innenseite“ einer Anerkennungsbeziehung dar. Denn eine solche setzt ja voraus, dass das Anerkannte als etwas Bedeutsames erfahren wird. Und diese Erfahrung beruht auf einer Resonanzbeziehung: Etwas wird als bedeutsam angesehen, weil ein Subjekt durch es innerlich „berührt“ worden ist, d. h. weil es in diesem Subjekt Resonanz gefunden hat.

Diese Verbindung von Anerkennungsbeziehungen mit Resonanz-erfahrungen ermöglicht es dann auch, ein verändertes Naturverhältnis zu denken, was heute um des Überlebens der Menschheit willen unerlässlich erscheint. Anders als bei einem rein instrumentellen Verhältnis zur Natur können sich bei Resonanzerfahrungen der Eigenwert und die Eigensinnigkeit der Natur zeigen und so die Sorge des Menschen um sie und ihre Bewahrung begründen und befördern.

Das hat Konsequenzen für den Begriff eines guten Lebens. Der ethische Wert einer Ermöglichung individueller Freiheit für alle Subjekte kann dann nicht unter Absehung von der Stellung der Menschen im Naturzusammenhang verstanden werden. Ein gutes Leben muss vielmehr auch die Resonanzfähigkeit gegenüber der Natur miteinschließen. Es ist ein gutes Leben nur, wenn das gemeinsame Gute der individuellen Freiheit und ihre Verwirklichung sich eingebettet wissen in ein unverfügbar Bleibendes, d. h. in etwas dem instrumentell-verfügbaren Handeln des Menschen Entzogenes.²³

gen auf“; sie lässt „sich nicht erzwingen und nicht festhalten oder auf Dauer stellen“ (750).

²³ Rosas Bestimmung des Verhältnisses von Autonomie und Resonanz wird allerdings nicht recht klar und vermag daher nicht völlig zu überzeugen. Er betrachtet Autonomie einerseits als „eine wichtige Voraussetzung für die Etablierung resonanter Weltbeziehungen“ (Resonanz [s. Anm. 19], 313). Denn diese sind ja nicht etwas rein Passives; sie kommen nur zustande, wenn der Erfahrung, von etwas berührt oder ergriffen zu sein, eine „Antwort“ des Erfahrenden korrespondiert, also dessen eigene Selbstwirksamkeit. „Selbstwirksamkeit aber setzt Autonomie voraus“ (755). Andererseits spricht Rosa davon, „dass Resonanz konstitutiv auf eine erfahrbare *Begrenzung von Autonomie* angewiesen bleibt“ (314), eben weil sie unabdingbar ein Moment des Unverfügbaren, des nicht Beherrsch- und Kontrol-

An diese Entwicklungen im Rahmen der Kritischen Theorie lässt sich nun theologisch anknüpfen. Denn die Frage, was ein gutes Leben ist, stellt sich ja ebenso für die Theologie und bedarf daher auch einer theologischen Interpretation.

3. Die theologische Anschlussfähigkeit der Anerkennungs- und der Resonanztheorie

Bisher hat sich ergeben: Was ein gutes Leben ist, steht im Zusammenhang damit, dass der Mensch sowohl Teil sozialer Zusammenhänge wie auch Teil des Naturzusammenhangs ist. Für ein gutes Leben ist die Orientierung an einem gemeinsamen Guten konstitutiv. Als dieser ethische Wert zeigt sich die autonome Selbstbestimmung für alle Subjekte. Nimmt man jedoch ernst, dass die Menschheit auch Teil des Naturzusammenhangs ist, muss sie dem bei der Verwirklichung dieses ethischen Wertes Rechnung tragen und kann daher kein rein instrumentelles Verhältnis zur Natur unterhalten. Da es zu einem guten Leben gehört, dass sich wesentliche eigene Wünsche der Individuen erfüllen, muss das in Einklang mit diesem gemeinsamen ethischen Wert geschehen.

Grundlegend für diese Argumentationslinie, wie sie in der zeitgenössischen Kritischen Theorie ausgebildet wird, ist die anerkennungstheoretische Explikation und Begründung der für ein gutes Leben konstitutiven Bedeutung dieses ethischen Wertes. Ebenso wie

lieblichen beinhaltet. Dabei hat Rosa sicherlich recht, wenn er feststellt, dass das Autonomiekonzept „in sich selbst nicht die begrifflichen Mittel“ enthält, diese „andere Seite der Weltbeziehung in den Blick zu nehmen“ (313f). Um dem Rechnung zu tragen, muss die Autonomie aber doch nicht begrenzt werden. Gewiss, sie darf nicht zum alleinigen Kriterium für ein gutes Leben verabsolutiert werden. Eine autonome Lebensführung muss vielmehr offen sein bzw. werden für Erfahrungen des Unverfügbaren. Die Erfahrung, von etwas überwältigt zu werden – „von einer Idee, einer Musik, einer Person, in die wir uns verlieben, oder von einer Naturbegegnung zum Beispiel“ – stellt jedoch keinen Autonomieverlust dar, wie Rosa meint (756). Autonomie sieht sich angesichts solcher Erfahrungen vielmehr darauf verwiesen, dass sie in etwas Umfassenderes eingebettet ist, das nicht zu ihrer beliebigen Disposition steht, dem sie vielmehr bei ihrer Verwirklichung Rechnung tragen muss, aber eben in einer autonomen Weise. Wird diese Einbettung ignoriert, droht Autonomie sich selbst zu zerstören, wie heute die Klimakrise drastisch vor Augen führt.

die resonanztheoretische Ergänzung lässt sich das auch theologisch aufgreifen und weiterdenken.²⁴

Zum Abschluss gebe ich dazu vier thesenhafte Hinweise.²⁵

(1) Im Rahmen einer anerkennungstheoretischen Denkform der Theologie erschließt sich der Gottesglaube als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung zwischen Gott und Mensch. Gott setzt demnach Welt und Mensch in ihre geschöpfliche Eigenständigkeit hinein frei und erkennt sie als solche unbedingt an. So können die Glaubenden sich auch selbst als von Gott unbedingt anerkannte und bejahte Geschöpfe erkennen und ihrerseits dann Gott als den Grund, den Sinn und das Ziel des eigenen Daseins anerkennen.

Wie die Anerkennungstheorie zeigt, bilden unterschiedliche Formen von Anerkennung die Grundlage von spezifischen Aspekten des individuellen Selbstverhältnisses und ermöglichen dadurch die Ausbildung von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung. Das ist die unerlässliche Voraussetzung dafür, dass Individuen ihr eigenes Selbst angstfrei verwirklichen und so zu autonomen Subjekten werden können.

Dieser Zusammenhang von Anerkennung, Selbstbeziehung und Autonomie ist auch theologisch bedeutsam. Denn auch das unbedingte Anerkanntsein durch Gott ermöglicht eine spezifische Form menschlicher Selbstbeziehung, nämlich eine uneingeschränkte

²⁴ Es geht dabei nicht um eine theologische Vereinnahmung, sondern um die Frage, ob bzw. wie sich theologisch an diese Konzepte anschließen lässt, ohne deren säkularen Charakter in Frage zu stellen. Während bei Axel Honneth diese Frage völlig ausgeblendet bleibt, zeigt sich bei *Hartmut Rosa* eine gewisse Offenheit für sie. Er sieht mit Resonanz Erfahrungen das Versprechen einer anderen Form von Weltbeziehung verbunden, das man „in gewisser Weise ... vielleicht sogar“ als „ein Heilsversprechen“ bezeichnen könne (Resonanz [s. Anm. 19], 317). Inhaltlich bestimmt Rosa dies als „Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt“ (321; i. O. kursiv). Zugleich betont er jedoch auch, die Resonanztheorie dürfe „keinesfalls als Heilslehre missverstanden werden“, denn „Entfremdung im Sinne der fortgesetzten Existenz eines Nicht anverwandbaren Anderen“ stellt ja „eine konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Resonanz“ dar (750). Theologisch erinnert das an die Dialektik des Schon-Angebrosenseins des eschatologischen Heils und des Noch-nicht seiner umfassenden Verwirklichung.

²⁵ Im Folgenden übernehme ich einige Formulierungen aus *M. Knapp*, Weltbeziehung und Gottesbeziehung (s. Anm. 10).

Selbstannahme. Der Mensch wird von Gott als sein Geschöpf anerkannt, nicht weil er bestimmte Qualitäten und Leistungen vorzuweisen hat, sondern weil er von Gott als er selbst, als dieses einzigartige, freie Individuum gewollt ist. Auch diese uneingeschränkte Selbstannahme befördert die autonome Selbstbestimmung. Denn dieser Aspekt eines individuellen Selbstverhältnisses umfasst, über die Eigenschaften, Wünsche oder Leistungen einer Person hinaus, auch das, was gesellschaftlichen Anforderungen und Erwartungen nicht genügt, die eigenen Grenzen und Schwächen, Versagen und Scheitern. Wenn all das verdrängt oder verleugnet wird, kann es zu einem inneren Hemmnis werden, das eine uneingeschränkte Verwirklichung der eigenen Freiheit verhindert.

(2) Auch hinsichtlich der Anerkennungsbeziehung des Menschen zu Gott gilt: Ihr liegt eine Resonanz Erfahrung zugrunde. Der Mensch wird von der Zuwendung Gottes innerlich berührt und transformiert. Indem ihm Gott sich selbst, seinen rettenden Beistand zusagt, kann er sich als unbedingt anerkannt und bejaht erfahren. Die Resonanz, die diese vorbehaltlose Selbstzusage Gottes in ihm findet, ist es, was ihm eine uneingeschränkte Selbstannahme ermöglicht.

(3) Wer die Welt als Schöpfung versteht, versteht sie als einen von Gott begründeten und auf die Gemeinschaft mit Gott hin ausgerichteten Sinnzusammenhang.²⁶ Damit stellt sich dann aber auch die Frage nach dem Verhältnis dieses Sinnzusammenhangs der Schöpfung zu den Sinnentwürfen und Handlungsplänen, die der Mensch aufgrund seiner geschöpflichen Eigenständigkeit entwirft und realisiert. Dass er dabei Gefahr läuft, sich selbst und seine eigenen Lebensgrundlagen zu beschädigen oder gar zu zerstören, ist heute angesichts der Klima- und der Biodiversitätskrise unübersehbar geworden. Ganz unabhängig von einem theologischen Wirklichkeitsverständnis wird daran deutlich, dass dem menschlichen Streben, sich die Mitwelt dienstbar und verfügbar zu machen, Grenzen gesetzt sind, die sich nicht folgenlos ignorieren lassen. Diese Erfahrung eines Unverfügbaren verweist auf die Notwendigkeit, den Eigenwert und die Eigengesetzlichkeit der Mitgeschöpfe zu respektieren und

²⁶ Vgl. dazu ausführlich *M. Knapp*, Weltbeziehung und Gottesbeziehung (s. Anm. 10), 140ff.

anzuerkennen, dass sie sich dem eigenen Bemächtigungsstreben und den ihm zugrundeliegenden Sinnkonstrukten entziehen können. Um die Eigengesetzlichkeit und den Eigenwert der nichtmenschlichen Wirklichkeit wahrnehmen zu können, bedarf es eines Resonanzverhältnisses zu ihr.

Wo dies der Fall ist, wird der Mensch nach biblisch-theologischem Verständnis seiner Berufung und seinem Auftrag gerecht, als Bild Gottes in der Schöpfung zu leben. Als solchem obliegt es ihm, die unbedingte Anerkennung an seine Mitgeschöpfe weiterzuvermitteln, die Gott ihnen allen in ihrem Eigenwert zuteil werden lässt. Seiner Gottesebenbildlichkeit entspricht der Mensch daher, wenn seine Weltbeziehungen und seine Weltgestaltung auf der Grundlage einer Gottesbeziehung als Beziehung wechselseitiger Anerkennung erfolgen.

(4) Theologisch lässt sich somit sagen: Der für ein gutes Leben konstitutive ethische Wert autonomer Selbstbestimmung, die bei ihrer Verwirklichung resonanzfähig gegenüber den Naturzusammenhängen bleibt, entspricht dem, was das Bild-Gottes-Sein des Menschen beinhaltet. Der Auftrag Gottes an den Menschen, als sein Bild in der Schöpfung zu leben, setzt ja Freiheit voraus. Der Mensch muss sich selbst autonom dazu bestimmen, im eigenen Lebensvollzug sein Bild-Gottes-Sein zu verwirklichen. Als solchem kommt es ihm zu, seinen Mitgeschöpfen die Anerkennung und Bejahung weiterzuvermitteln, die ihnen von Gott zuteil wird. Repräsentant Gottes ist der Mensch also immer da, wo er seinen Mitgeschöpfen in einer Haltung der Achtsamkeit und der Achtung begegnet, weil er sie als von Gott in ihrer Eigenständigkeit und spezifischen Lebensweise anerkannt weiß und sich deshalb als Beschützer und Förderer ihrer Lebensgrundlagen versteht. Diese Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung ist darin begründet, dass in ihm die unbedingte Anerkennung, die Gott allen seinen Geschöpfen schenkt, Resonanz finden und er so dieses Anerkanntsein durch Gott auch seinen Mitgeschöpfen gegenüber zur Auswirkung kommen lassen kann.²⁷

²⁷ Im Neuen Testament wird Jesus Christus als Bild Gottes bezeichnet (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Damit wird keineswegs die alttestamentliche Auffassung von der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen widerrufen. Christus ist nicht in einer exklusiven, sondern vielmehr in einer für alle Menschen maßgeblichen Weise Abbild

In dieser theologischen Perspektive geht somit die Ausbildung der persönlichen Identität eines Menschen, die durch den ethischen Wert freier Selbstbestimmung ermöglicht wird, damit einher, sich selbst als Bild Gottes in der Schöpfung verstehen zu lernen. Anders formuliert: Die persönliche Identitätsbildung auf der Basis freier Selbstbestimmung vollzieht sich innerhalb eines die ganze Wirklichkeit miteinbeziehenden Sinnzusammenhangs. Konstitutiv für diesen ist das Verständnis der Welt als einer Schöpfung Gottes, die im Zusammensein mit Gott den letztgültigen Sinn ihres Daseins findet, nämlich ein unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein der jeweiligen Eigenart und des Eigenwerts der unterschiedlichen Geschöpfe.²⁸ Theologisch betrachtet verweist demnach das, was ein gutes Leben ausmacht, immer auf diesen Sinnzusammenhang der Schöpfung. Die Theologie eröffnet damit eine Perspektive, die die authentische Selbstverwirklichung der Individuen auf einen ihre eigenen Sinnperspektiven übersteigenden letztgültigen Sinn hin orientiert, einen Sinn, der das eigene Dasein als Teil der Wirklichkeit im Ganzen erschließt und verstehen lehrt. Die mit einem guten Leben verbundenen Glückserfahrungen, in denen sich wesentliche authentische Wünsche eines Menschen erfüllen, können dann als Antizipationen dessen gelesen werden, was der Begriff eines letztgültigen Sinnes beinhaltet. Was in Entwürfen gegenwärtiger Kritischer Theorie als formales Konzept eines guten Lebens entwickelt und diskutiert wird, lässt sich so in einer theologischen Perspektive aufgreifen und weiterführen.

Gottes, weil er nach neutestamentlich-christlicher Überzeugung der ganz Gott entsprechende Mensch ist.

²⁸ Letztgültig ist dieser Sinn, weil sich zeigen lässt, dass alle authentische menschliche Sinnerfahrungen auf ihn verweisen, weil er dem tiefsten menschlichen Bedürfnis entspricht, dem Bedürfnis nach einem unbedingten Anerkannt- und Bejahtsein (vgl. dazu *M. Knapp*, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung* [s. Anm. 10], 131–134). Deshalb kann dieser Sinn auch durch keine andere, tiefere Sinnerfahrung überboten werden. Theologisch verstanden geht es dabei um eine durch Gott und sein Handeln eröffnete Sinnperspektive, weshalb auch ihre umfassende Verwirklichung dem menschlichen Handeln entzogen bleibt.