

Dezentrierte Vernunft Fundamentelethische Konsequenzen der aktuellen Rationalitätskritik

Die Sache der Vernunft zu vertreten ist unpopulär in Zeiten, in denen die Vernunftskepsis Konjunktur hat und die Vernunftkritik an Radikalität kaum noch überboten werden kann.¹ Die Bezeichnung «animal rationale» scheint für den modernen Menschen kein Ehrentitel mehr zu sein. Mit vernunftzentrierten Definitionen des Humanum lassen sich immer weniger Zeitgenossen identifizieren. Was einst die Aufklärung auf den Weg brachte – die Verknüpfung von Freiheit und Vernunft – hat angesichts der unbestreitbaren Dialektik der Aufklärung viele Zeitkritiker zu dem Plädoyer veranlaßt, daß nun der Kampf gegen die Usurpationen der Vernunft den Anfang aller weiteren Befreiung markiert. Was der moderne Mensch in die Schranken weisen soll, ist nicht die «animalitas», sondern die «rationalitas» des animal rationale. Der okzidentale Rationalismus (M. Weber) erscheint als Geschichte einer katastrophalen, die Innen- und Umwelt des Menschen unterwerfenden und zerstörenden Selbstentfaltung der technisch-instrumentellen und strategischen Vernunft. Die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Freiheit wird ersetzt durch die modernitätskritische Gleichsetzung von Vernunft und Herrschaft.² Im Zeichen der Postmoderne glauben viele Intellektuelle, «die Freiheit sei nur dort, wo die Vernunft nicht ist».³

¹ Vgl. hierzu W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1995; R. Brunner, *Die Fragmentierung der Vernunft. Rationalitätskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./New York 1994; P. Kolmer/H. Korten, *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Freiburg i. Br./München 1994; L. Scheffczyk (Hrsg.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./München 1989; D. Kamper/W. v. Reijen (Hrsg.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1987.

² Zur Faszination, die vor allem das Werk M. Foucaults auf Befürworter dieser These ausübt, vgl. T. Schäfer, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a. M. 1995.

³ H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M. 1992, 15.

Sucht man nach dem gemeinsamen Nenner dieser im einzelnen sehr facettenreichen Diskussion, kann als einheitliches Motiv gelten, was die Vernunftkritik seit Hegel beschäftigt: die Verengungen, Einseitigkeiten und Verabsolutierungen der neuzeitlichen Ratio. Angegriffen wird die moderne Vernunftkultur als solche; eingeklagt wird aber nicht das Ganze, sondern «das Andere» der Vernunft. Dieses Andere wurde von der neuzeitlichen Vernunft entweder zu ihrem Widerpart erklärt, sofern es sich ihrer vollkommenen Verfügung entzog, oder sie gebrauchte es als Kontrastbeispiel beim Versuch der Selbstdefinition. Die neuzeitliche Vernunft wurde «exklusiv», d. h. sie schloß aus, «indem sie aufs Bleibende aus war das Veränderliche; indem sie aufs Unendliche aus war das Endliche; indem sie aufs Geistige aus war das Sinnliche; indem sie aufs Notwendige aus war das Zufällige; indem sie aufs Allgemeine aus war das Vereinzelte; indem sie aufs Argumentative aus war das Affektive ...»⁴ Von einer solchen «exklusiven» Vernunft her gesehen, rückt das «Andere» auf die Seite des Irrationalen. Die Ontologie hält es für das Vergängliche und die Logik erklärt es zum Widerspruchsvollen oder Beliebigen. Rationalität definiert die «exklusive» Vernunft durch die Kriterien der Eindeutigkeit, des Kontrollier- und Planbaren; sie drückt sich aus im Wollen und Tun des Subjekts durch die Einhaltung logischer Regeln. Vernünftig sein heißt, sich Rechenschaft geben zu können über die Ziele und Abläufe des Entscheidens und Handelns. Rationalität ist dann als Schlüsselqualifikation des modernen Subjekts das Resultat einer Selbstdisziplin, die das niederhält oder verdrängt, was jenseits des Kognitiven liegt und was sich die Vernunft nicht zu eigen machen kann: Begierden, Träume, Ängste. Der Rückzug der Vernunft auf das sichere Terrain von Logik und Technik aber hat seinen Preis. Er macht alles, was nicht in die Kategorien von Zahlen und Ziffern zu pressen ist, heimatlos im Reich der Vernünftigen. Die aktuelle Rationalitätskritik ist nicht länger bereit, diesen Preis zu zahlen. Sie drängt darauf, daß die Vernunft ihr Anderes als ihr eigenes Moment wieder anerkennt.⁵ Sie erinnert daran, daß die Ratio, an der die Aufklärer die «*differentia specifica*» des Menschseins festgemacht haben, nur den kleineren Teil des menschlichen Seins konstituiert. Das Vernunftsubjekt soll künftig nur noch verstanden werden vermittels der zu-

⁴ O. Marquard, Vernunft als Grenzreaktion, in: H. Poser (Hrsg.), Wandel des Vernunftbegriffes, Freiburg i. Br./München 1981, 109.

⁵ Vgl. etwa H. Böhme/G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 21985; G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a. M. 1985; Ders., Philosophieren mit Kant, Frankfurt a. M. 1986, 229 - 249; J. P. Arnason, Das Andere der Vernunft und die Vernunft des Anderen, in: C. Menke/M. Seel (Hrsg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt a. M. 1993, 46 - 65.

gleich historischen wie lebensweltlichen Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem, Kognitivem und Emotivem, von dem auf Verfügen und Eindeutigkeit fixierten Begriffsdenken und einem Denken in Bildern, die quer stehen zur Macht des Begreifens. Schließlich ist der Mensch mit mehr und anderem begabt als nur mit der Vernunft.

A. Dezentrierte Autonomie: Kritik an den bewußtseinstheoretischen Prämissen ethischer Rationalität

Die Absetzbewegung vom «exklusiven» Rationalitätsideal der Moderne trifft auch eine Zentralkategorie philosophischer und theologischer Ethik, die seit I. Kant als Grundprinzip «wahrer Moralität» gilt: Autonomie.⁶ Sie besteht darin, daß ein seiner selbst bewußtes und mächtiges Subjekt sich seiner Vernunft ohne Leitung eines anderen bedient, um sein Verhältnis zu sich selbst, zur Natur und zur Gesellschaft unabhängig von geschichtlichen oder sozialen Zwängen und aus freiem Entschluß zu gestalten.⁷ Die Vernunft als Antriebsmoment menschlichen Urteilens, Entscheidens und Handelns bleibt nur dann autonom, wenn sie für sich allein und nur unter Berücksichtigung von Gründen und Einflüssen, die mit ihrer Struktur und Logik (z. B. Nichtwiderspruchsprinzip) vereinbar sind, zur Ausführung von Handlungen in Anspruch genommen wird. Allein die Vernunft darf als Instanz fungieren, Handlungen anzuregen, die ihrerseits nur deswegen vollzogen werden, weil sie vernunftgemäß sind. Ein weiteres Merkmal einer Ethik der Autonomie besteht daher in der Negation partikularer und subjektiver Bestimmungsfaktoren. Autonom ist eine Praxis, die von allen Individuen und Gruppen unter gleichen Umständen gleichermaßen als gültig angesehen werden kann, sofern diese Praxis Willensgrundsätzen entspringt, die streng als allgemeines Gesetz gedacht und gewollt werden können.⁸

Diese vernunftzentrierte Vorstellung von Autonomie, die bis in die kommunikationstheoretische Neufassung einer Kantischen Ethik im

⁶ Vgl. hierzu die prägnante Skizze von K. W. Merks, Autonomie, in: J.-P. Wils/D. Mieth (Hrsg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, 254 - 281.

⁷ Vgl. hierzu D. Henrich, Ethik der Autonomie, in: *Ders.*, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 6 - 56.

⁸ Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (WW 6), Darmstadt 1960, 74f.: «Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.»

Konzept einer Diskursethik (K.-O. Apel, J. Habermas) hinein virulent geblieben ist,⁹ steht angesichts einer zweifachen Kritik an den bewußtseinstheoretischen Prämissen einer Moral der Autonomie nicht mehr unangefochten in Geltung.¹⁰ Die *psycho-analytische und psycho-historische Vernunftkritik*,¹¹ auf deren Linie sich Arbeiten von Freud, Nietzsche und Foucault anordnen lassen, versucht mit dem Aufweis von bewußtseinsentzogenen, unbewußten Triebkräften und Motiven individuellen Handelns nachzuweisen, daß sich das menschliche Subjekt nicht in der Weise selbst gegeben ist und sein kann, wie es in der Kantischen Bestimmung von Autonomie unterstellt wird. Was zuvor emphatisch als autonome Vernunft bezeichnet wurde, erscheint nunmehr als Ausdruck innersubjektiver Kräfte und als Abdruck außersubjektiver Machtverhältnisse. Das Vernunftsubjekt steht letztlich im Dienst ich-fremder Größen, wenn ihm als eigene Leistung nur noch die Vermittlung zwischen den Forderungen des Es und den Drohungen des Über-Ich bleibt. «Diese Kritik bezweifelt mit empirischen Gründen die Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge und setzt insofern die Idee von Autonomie im Sinne der Kontrollierbarkeit des eigenen Tuns außer Kraft.»¹²

Die *sprachphilosophische* bzw. *sozialtheoretische Vernunftkritik* nimmt Motive aus L. Wittgensteins Spätphilosophie auf. Sie weist das Gelingen der Selbstverständigung bzw. -vergewisserung eines Subjekts in Abhängigkeit von einem vorgängig gegebenen System sprachlicher Bedeutungen nach. Folglich kann das menschliche Subjekt nicht in der Weise sinnkonstitutiv oder bedeutungsgenerierend sein, wie es vor allem von Vertretern der Transzendentalphilosophie angenommen wurde. Sprachliche Zeichensysteme gelten nunmehr gegenüber dem Sprechen und Intendieren der Subjekte als primär und als sie allererst ermöglichend. Diese «Systeme» sind weit mehr als nur durch bestimmte Wortverwendungsregeln konstituierte Sprachspiele. Vielmehr sind sie zugleich Lebensformen, «Ensembles von sprachlichen und nicht-sprachlichen Tätigkeiten, Institutionen, Praktiken und den in ihnen

⁹ Vgl. A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1986; G. Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letzbegründung*, Frankfurt a. M. 1994, 19 - 55.

¹⁰ Zum Folgenden vgl. A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: C. Menke/M. Seel (Hrsg.), *Zur Verteidigung der Vernunft*, a. a. O., 149 - 163; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M. 1985, 48 - 114.

¹¹ Vgl. neben den in Anm. 5 genannten Arbeiten hierzu auch D. Kamper, *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, München 1981.

¹² A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie*, 149.

«verkörpert» Bedeutungen». ¹³ Bei dieser Entdeckung einer den Subjekten in bestimmter Weise sprachlich erschlossenen Welt ¹⁴ handelt es sich um eine sozio-kulturelle Gemeinsamkeit nicht im Sinne von Konventionen oder eines Konsenses, sondern um das Einverständnis einer Lebensform, das konstitutiv ist für das Zustandekommen von Konventionen und ethisch-politischen Konsensen.

Von diesen beiden Zugängen her wird die klassische Vorstellung von Autonomie, die subjekttheoretisch mit der Idee individueller Selbstbestimmung verknüpft war, unterlaufen:

«Während die psychologische Kritik libidinöse Kräfte im Innern des Subjekts als ein ihm notwendig Fremdes entdeckt, handelt es sich bei der sprachphilosophischen Dekonstruktion von Subjektivität um die Entdeckung des aller Intentionalität vorausliegenden Faktums sprachlicher Bedeutungssysteme; beide Dimensionen, das Unbewußte wie die Sprache, bezeichnen Mächte oder Kräfte, die in jedem Vollzug individuellen Handelns wirksam sind, ohne daß das Subjekt sie je vollständig kontrollieren oder auch nur durchschauen könnte.» ¹⁵

Wenngleich die Berechtigung einer Dezentrierung des Autonomiegedankens unabweisbar ist, so zwingt dieser Umstand keineswegs dazu, jede Idee der Selbstbestimmung, -verantwortung und -behauptung des ethischen Subjekts für obsolet zu erklären. Nicht die Verabschiedung dieses Ideals ist angezeigt, sondern eine Durcharbeitung der mit ihm heute gegebenen Probleme mit dem Ziel einer fälligen Modifikation seiner vernunftzentrierten Definition. Ein derart modifizierter Autonomiegedanke läßt sich gewinnen aus einer Neubestimmung von Rationalität, welche die dezentrierenden Kräfte des Unbewußten und der sprachlich erschlossenen Lebenswelt nicht als Einschränkungen, sondern als Konstitutionsbedingungen ethischer Rationalität versteht. «Selbstbestimmt» wäre dann eine solche Praxis, welche vernunftgeleitete Umgangsformen mit den skizzierten subjektübergreifenden, prä- und metarationalen Bestimmungsgründen des Subjektseins entwickelt. Vorher noch wäre ethische Rationalität in der Weise zu rekonstruieren, daß sie nicht als Widerpart, sondern selbst als bestimmte Umgangsform mit den kontingenten, der individuellen Verfügung entzogenen Kräften begriffen werden kann.

¹³ A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, 79.

¹⁴ Vgl. exemplarisch C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1984.

¹⁵ A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie*, 150.

B. Diesseits und jenseits der Vernunft: Dimensionen und Impulse ethischer Rationalität

Um sein Dasein frei und selbstbestimmt organisieren zu können, müssen dem Subjekt gemäß dem Autonomieideal der Neuzeit sowohl seine Bedürfnisse bewußt und transparent als auch ein Wissen um die Bedeutung seiner Handlungen gegeben sein. Allerdings hat gerade die moderne Vernunft- qua Subjektkritik die Möglichkeit bzw. Erreichbarkeit jener Bedürfnistransparenz und Bedeutungsintentionalität bestritten. Es ist daher gerade diese Vorstellung individueller Autonomie, die heute einer Revision bedarf, wenn sie weiterhin als ethische Leitidee betrachtet werden soll. Allerdings wird diese Revision in zeitgenössischen, vorwiegend kognitivistisch angelegten Moralthorien nur selten unternommen.¹⁶

Von der aktuellen Vernunftkritik ist zu lernen, daß heute keine Bestimmung von ethischer Rationalität mehr zureichen kann, die das Ethische allein an die logisch-normative Kernstruktur diskursiver Argumentation binden will. Es muß auch für die Vertreter einer Diskursethik – als einer die Kantische Ethik unter den Bedingungen der späten Moderne am überzeugendsten fortschreibenden Moralthorie, die in der theologischen Ethik der Gegenwart breit rezipiert wird¹⁷ – darum gehen, die Vernunft im Hinblick auf ihr «Anderes» wieder beziehungs-fähig zu machen und die prädiskursiven Bedingungen der Möglichkeit moralischen Handelns ins Blickfeld zu nehmen. Bei einer Neubestimmung dezentrierter Autonomie kommt daher der Identifikation non-, prä- und meta-diskursiver Voraussetzungen für die Teilnahme am praktischen Diskurs zentrale Bedeutung zu.

Die ethische Urteilskraft eines Subjekts hängt nicht allein davon ab, daß es die Regeln der rationalen Argumentation beherrscht und die darin eingelassenen moralischen Normen beachtet. Es genügt auch nicht, in strittigen Fragen der Normenbegründung und Werteordnung praktischen Klugheitsregeln (z. B. Epikie) zu folgen oder sich bei Interessenkonflikten an die Kriterien der Ranghöhe und Dringlichkeit von Bedürfnissen, des Eigen- und Gemeinwohls, der Aushandlung fairer

¹⁶ Eine Ausnahme bilden die Ansätze von C. Demmerling, Vernunft, Gefühl und moralische Praxis. Überlegungen zur Kultur der praktischen Vernunft, in: *Ders. u. a.* (Hrsg.), *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*, Frankfurt a. M. 1995, 246 - 270; A. Wildt, *Moralisches Sollen und seelisches Sein. Ein Programm zur empirisch-psychologischen Moralbegründung*, in: *E. Angehrn u. a.* (Hrsg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt a. M. 1992, 57 - 81.

¹⁷ Vgl. etwa W. Lesch/A. Bondolfi (Hrsg.), *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen/Basel 1995.

Kompromisse sowie an Vorzugsregeln für die Inkaufnahme von Übeln zu halten. Moralische Urteils- und Entscheidungsfindung ist darüber hinaus auf einen differenzierten, auch alle non-diskursive Determinanten der jeweiligen Handlungssituation erfassenden Prozeß angewiesen. Zu diesen Determinanten gehört etwa die Zeitlichkeit und Endlichkeit (Temporalität) menschlichen Daseins sowie die Unableitbarkeit der Freiheit, die Unverfügbarkeit und Entzogenheit der singulären Totalität der Existenz und nicht zuletzt die Leiblichkeit bzw. Emotionalität des jeweiligen Selbstseins sowie dessen Ausgesetztsein anderen Subjekten gegenüber.¹⁸ Ferner zählt zu den Aktualisierungsbedingungen moralischen Verhaltens auch der Zugang zur psychologisch-normativen Dimension der «inneren Welt» von Ego und Alter.¹⁹ Diese betrifft nicht nur «die Entwicklung komplexer logisch-kognitiver und sprachlicher Fähigkeiten, sondern auch den Aufbau entsprechender affektiv-motivationaler Dispositionen».²⁰ Moralisches Verhalten hängt zu einem großen Teil davon ab, wie weit man sich bewußt von der Situation eines anderen Menschen anrühren und betreffen läßt.²¹ Meist aber begleiten unbewußte Handlungsimpulse die bewußten Lebensvollzüge des Menschen, «indem sie in Form von Mißfallenserlebnissen oder Zustimmungsgefühlen die aktuellen Verhaltensweisen gewissermaßen affektiv kommentieren».²²

In ethischen Fragen genügt es jedoch nicht, das Herz auf dem rechten Fleck zu haben. Es kommt darauf an, alle Antriebsmomente des sittlichen Leistungsvermögens rational so zu koordinieren, daß moralisches Urteilen und Handeln weder aus Zufall noch aus Zwang erfolgt. Erst über diese Koordination stellt die (unbewußte) Dynamik der inneren Natur des Menschen seine ethische Urteilskraft nicht in den Dienst ich-fremder Mächte. Erst in der kritischen Reflexion dieser Handlungsimpulse bleibt er fähig, zwischen den Forderungen des «Es» und den Drohungen des «Über-Ich» einen eigenen Weg zu finden. Ohne das Ver-

¹⁸ Vgl. T. Rentsch, Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁹ M. Keller/S. Reuss, Der Prozeß moralischer Entscheidungsfindung. Normative und empirische Voraussetzungen einer Teilnahme am moralischen Diskurs, in: F. Oser u. a. (Hrsg.), Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung, Frankfurt a. M. 1986, 129.

²⁰ Ebd.; vgl. ferner A. Wildt, Die Moralspezifität von Affekten und der Moralbegriff, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hrsg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M. 1993, 188 - 217.

²¹ Vgl. hierzu etwa W. Marx, Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg 1986; H. Ebeling, Betroffenheit, Mitleid und Vernunft, in: K.-O. Apel u. a. (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte Bd. 3, Weinheim/Basel 1984, 648f.

²² A. Honneth, Dezentrierte Autonomie, a. a. O., 156.

mögen zur rationalen Durchdringung dieser Einflüsse und Kräfte bleibt das Subjekt ein Spielball naturwüchsiger Bedürfnisse und spontaner Impulse. Dies aber verlangt besondere Fähigkeiten im Hinblick auf den Umgang mit Ansprüchen der «inneren» und «äußeren» Natur des Menschen. Allerdings kann diese Fähigkeit unter dem Eindruck der psychoanalytischen und psycho-historischen Vernunftkritik nicht mehr in der erschöpfenden Selbstvergewisserung eines Individuums hinsichtlich seiner Bedürfnisstruktur bestehen. Als «autonom» kann nunmehr nur noch ein Subjekt bezeichnet werden, das zu einer solchen psychischen Reife gelangt ist, die es ihm erlaubt, sein Leben unter Berücksichtigung seiner individuellen Neigungen und Bedürfnisse in einer unverwechselbaren, kohärenten Biographie zu «organisieren». Dies hat u. a. zur Voraussetzung, daß es ihm gelingt, das bisher Unbewußte zu versprachlichen und jene Impulse angstfrei zu artikulieren, die sich ansonsten «beharrlich und lautlos im alltäglichen Lebensvollzug Ausdruck verschaffen».²³ Erst auf diesem Weg hören Begierden, Phantasie und Emotionen auf, zum beunruhigenden, beängstigenden und zu fürchtenden Widerpart der Vernunft im Menschen selbst zu werden.

«Die kreative, aber stets unvollendbare Erschließung des Unbewußten entlang sprachlicher Bahnen, die unsere affektiven Reaktionen weisen, ist das Ziel, welches das Ideal einer dezentrierten Autonomie mit Blick auf das Verhältnis zur inneren Natur festhält: eine in diesem Sinn autonome Person ist nicht nur frei von psychischen Motiven, die sie unbewußt auf starre, zwanghafte Verhaltensreaktionen festlegen, sondern auch dazu in der Lage, stets neue, noch unerschlossene Handlungsimpulse in sich zu entdecken und zum Material reflektierter Entscheidungen zu machen.»²⁴

Allerdings liegt das Vermögen zu einem solchen Verhalten nicht allein im Individuum. Es ist zum einen angewiesen auf eine intersubjektive Sphäre dauerhafter Anerkennung, in der es für sich und vor anderen jene Selbstkonfrontation in Angriff nehmen kann.²⁵ Zum anderen muß ihm eine Sprache zur Verfügung stehen, die eine authentische Artikulation von Bedürfnissen und Handlungsimpulsen möglich macht. Erst diese Sprache ermöglicht jene Kontextsensibilität, deren eine auf Verallgemeinerbarkeit drängende, prinzipienorientierte «autonome» Moral auf Seiten der Subjekte bedarf. «Nur wer zugleich zur kreativen Bedürfniserschließung, zur ethisch reflektierten Darstellung seines Lebensganzen und zur kontextsensiblen Anwendung universalistischer Normen

²³ Ebd. 158.

²⁴ Ebd. 158f.

²⁵ Vgl. *D. W. Winnicott, Reifungsprozesse und schöpferische Umwelt*, Frankfurt a. M. 1984, 36ff.

in der Lage ist»,²⁶ kann als eine autonome Person unter Bedingungen moderner Vernunft- und Subjektkritik angesprochen werden.

Mit dieser Feststellung ist jedoch die Sondierung von Impulsen und Determinanten ethischer Rationalität «diesseits» und «jenseits» eines alteuropäischen Rationalitätsverständnisses noch nicht am Ziel. Die zeitgenössische Vernunftkritik verzeichnet eine «Desubstantialisierung», «Depotenzierung» und «Funktionalisierung» der Vernunft, die ihr am Ende keinen eigenen Inhalt mehr läßt, sondern sie – wie im Falle der Diskursethik – nur noch prozedural, als Verfahrensvernunft auszeichnen kann. Die Vernunft ist «weder eine durch bestimmte Gehalte ausgezeichnete Weise des Bewußtseins seiner selbst noch ein Begriff für ein menschliches Erkenntnisvermögen, sondern lediglich ein Inbegriff formaler Bedingungen, von Regeln und Kriterien möglicher ... Verständigung in theoretischen und praktischen Diskursen».²⁷ So wichtig es ist, eine psychisch entwurzelte Rationalität in kommunikative Lebenszusammenhänge zu replementieren, so unerlässlich ist es auch, sich auf jene Inhalte und Voraussetzungen zu besinnen, von denen ebenfalls die Vernünftigkeit und Humanität der Vernunft abhängt. Ob die Konturen einer solchen dezentrierten Vernunft vom Anderen der Vernunft mitbestimmt werden können, hängt wesentlich davon ab, ob es einer sich selbst überschreitenden Vernunft vernunftgemäße Zielmarken anbieten kann. Es geht dabei nicht darum, das Kognitiv-Diskursive etwa zugunsten des Ästhetisch-Expressiven zu absorbieren, abzuwerten oder zurückzunehmen. Einem solchen Vorschlag zu folgen würde bedeuten, auf eine wesentliche Funktion der Vernunft zu verzichten. Zunächst besteht die Herausforderung, verschüttete Wege der Vernunft auf vernünftige Weise wieder begehbar zu machen. Das Vernunftsubjekt soll wieder in die Lage versetzt werden, aus sich heraus- und über sich hinauszugehen, wenn es alle Ressourcen des Daseins entdecken und erschließen will. Philosophisch folgt daraus als erstes: die diskursive Vernunft zu dezentrieren und zu einer «komprehensiven», d. h. einer ihre selbstgezogenen Grenzen (zumindest) virtuell) überschreitenden Rationalität zu erweitern.²⁸

²⁶ A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie*, a. a. O., 161.

²⁷ H. M. Baumgartner, *Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens*, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Rationalität*, a. a. O., 197.

²⁸ Zum Ansatz und Status einer «komprehensiven Ethik» vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik*, in: Th. Hausmanninger (Hrsg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993, 91 - 110; *Ders., Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990, 153 - 268.

C. Die Vernunft und ihr Anderes: Zur ethischen Relevanz einer dezentrierten Vernunft

Eine komprehensiv verstandene Vernunft versucht das Rationale, das auf das logisch Unhintergehbare, funktional Notwendige und ethisch Zwingende reduziert wurde, in ein Verhältnis zu dem Zufälligen, Veränderlichen und Unerwartbaren zu bringen, das beiden Seiten gerecht wird. Sie setzt die Inhalte und Strukturen der sonst isoliert veranstalteten ethischen, ästhetischen und religiösen Diskurse, der wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Sprachspiele, der philosophischen und nicht-philosophischen Erkenntnisformen so zueinander in Beziehung, daß Entsprechungen, Übergänge und Querlinien zwischen ihnen sichtbar und ihre jeweiligen Verengungen und Verzerrungen überwindbar werden. Indem sie einen Zugang zur Logik der Unvernunft, zu den Antriebsmomenten von Unverstand und Unmoral sucht, ermittelt sie dabei auch die vor-, meta- und nonkognitiven Elemente einer kognitiven Moraltheorie.

Dieser Ansatz bestreitet, daß philosophische und theologische Moraltheorien angesichts der zeitgenössischen Vernunftkritik vor die Alternative gestellt sind, entweder ins Irrationale überzusetzen oder das «Anderes» der Vernunft unter das Regiment des Funktionalismus oder Pragmatismus zu bringen. Wer daran festhalten will, daß Humanität nur durch ein Maximum an ethischer Rationalität zu wahren ist, hat vielmehr die Möglichkeit, die Abdrängung des Anderen der Vernunft ins Irrationale soweit aufzuhalten, daß er sich selbst in ein vernunftgemäßes Verhältnis zu diesem Anderen setzt. Dieses Andere ist nicht das Unvernünftige, sondern das durch die Ratio an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene.

Rational denkt und handelt, wer sein Verhalten in der Welt und zur Welt nicht nur direkt auf diese ausrichtet, sondern sich auch an alternativen Bezugspositionen orientiert.²⁹ Komprehensiv und «exzentrisch» – im Sinne des Perspektivenwechsels und der Selbstüberschreitung – verhält sich die ethische Vernunft bereits dann, wenn sie sich vom Standpunkt des bisher von ihr Ausgegrenzten selbst wahrzunehmen und zu kritisieren lernt, nicht um dieses integralistisch in sich aufzuheben, sondern um ihre Integrität zu wahren. Wer ohne ihr «Anderes» mit der Diskursvernunft allein auskommen will, wird in einer die Vernunft

²⁹ Zu dem auf diese These bauenden Programmwurf einer «Doppelvernunft» vgl. H. F. Spinner, *Der ganze Rationalismus einer Welt von Gegensätzen. Fallstudien zur Doppelvernunft*, Frankfurt a. M. 1994.

letztlich zerstörenden Weise rationalistisch.³⁰ Dies kann freilich nicht bedeuten, das Andere der Vernunft als Alternative zur Vernunft einzuführen. Ein solcher Vorgang wäre nicht Kritik einer enggeführten Rationalität, sondern Ansiedlung eines neuen falschen Bewußtseins. Abgrenzungen gegenüber dem diesseits und jenseits der Diskurslogik liegenden Vernunftwidrigen sind daher unumgänglich.

1. Gegenüber dem Irrationalen als dem Willkürlichen, Dysfunktionalen und Kontraproduktiven kann die Einstellung einer comprehensiven Ethik nur negativ sein, was auch für die Befürworter des Anderen der Vernunft gilt, wenn diese nicht zum Platzhalter des Beliebigen werden wollen, das im letzten alles gleich (un-)gültig macht. Keinen Platz gibt es innerhalb dieser Ethik für Versuche und Ansätze, solche Sachverhalte einer nonrationalen Erklärung und Bewältigung zuzuweisen, die mit den Mitteln der empirischen Forschung, begrifflichen Analyse und logischen Schlußfolgerung hinreichend zu bearbeiten sind. Es wäre unsinnig, im Namen dessen, das angeblich höher ist als alle Vernunft, den kritischen und konstruktiven Gebrauch der Vernunft zu untersagen. Wollte man etwa einen der kognitiven und instrumentellen Vernunft zugänglichen Sachverhalt zum Gegenstand mythischer Welterklärung machen, könnte nur Unvernunft und Aberglauben entstehen.

2. Das Utopische, Phantastische, Imaginäre, Fiktive, aber auch das Expressive, Ästhetische und Religiöse ist nur dann das Andere der Vernunft, wenn es ihr hilft, ihre selbstgestellten Aufgaben der Erschließung von Freiheit, Gewährung von Gerechtigkeit und Erhaltung der menschlichen Gattung zu erfüllen. Um die Notwendigkeit solcher externer Korrekturen weiß jeder Vernünftige, der sich nicht darüber hinwegtäuscht, daß das Nonkognitive mit-konstitutiv für die Realisierung des Kognitiven ist.³¹ Es gibt keine reine Vernunft, die sich erst nachträglich aus lebensweltlichen Ressourcen speist oder in alltagsweltlichen Zusammenhängen inkarniert.³²

³⁰ Zur Begründung dieser These vgl. *H.-J. Höhn*, Vernunft – Glaube – Politik, a. a. O., 140 - 170.

³¹ Siehe hierzu etwa *R. Spaemann*, Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs, in: *M. Zöller* (Hrsg.), *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit*, Zürich 1980, 116 - 127; *Ders.*, Das Verhältnis des Menschen zu dem, was nicht von ihm abhängt, in: *K.-O. Apel u. a.* (Hrsg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte Bd. 3*, Weinheim/Basel 1984, 889 - 906; *O. Marquard*, Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: *Ders.*, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 67 - 90; *A. Schöpf*, Die praerationalen Bedingungen des menschlichen Erkennens, Fühlens und Handelns, in: *M. Lindauer/A. Schöpf* (Hrsg.), *Wie erkennt der Mensch die Welt? Grundlagen des Erkennens, Fühlens und Handelns. Geistes- und Naturwissenschaftler im Dialog*, Stuttgart 1984, 53 - 64.

³² Vgl. die Überlegungen von *R. Bubner*, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a. M. 1990; *Ders.*, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt a. M. 1984; *C. F. Gethmann*, *Letztbegründung vs. lebens-*

3. Unstrittig ist, daß auch eine modernitätskompatible, kognitivistische Ethik von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht garantieren kann, und auf Inhalte angewiesen bleibt, die sie selbst nicht hervorbringen kann. Damit teilt sie das Schicksal der Moderne, für die es «Unverzichtbares» gibt, das außerhalb ihrer Reichweite liegt. Vernunft, Ethik und Gesellschaft brauchen aber dieses «Außerhalb», um als sie selbst fortbestehen zu können. Zu diesen externen Impulsen zählen die politischen Entwürfe des Friedens, die philosophischen Deutungen des Glücks, die ästhetischen Imaginationen von Sinn und religiösen Konfigurationen «authentischen», vollendungsfähigen Daseins. Sie müssen das ungleich bescheidenere Projekt der Vernunft antreiben, das aus dem Unglück entstanden ist, daß sich die bisherigen Projektionen des Glücks nicht einholen ließen. Dennoch gehen gerade von ihnen die notwendigen Anstöße aus, die der Vernunft Handlungsalternativen erschließen, die über das Konventionelle hinausgreifen. Sie können verhindern, daß die Vernunft in die Borniertheit eines ökonomischen und politischen «business as usual» abgeleitet.³³ Sie präsentieren Träume vom gelungen Leben, allerdings nur selten die Mittel zu deren Verwirklichung. Damit man sich auf solche Utopien einlassen kann, bedarf es ihrer Rückbindung an die Verlässlichkeit der Vernunft. Nur in dieser Relation ist dem Vernünftigen eine Hinwendung zum Anderen der Vernunft zumutbar.

D. Perspektiven: Dezentrierte Vernunft und christlicher Glaube

Die moralische Disposition eines Handelnden ist vielfältig mitbestimmt von lebensweltlichen Faktoren, d. h. vom erreichten Stand der Sozialisation, von umweltbedingten Reaktionsmustern und vom Grad der Internalisierung schichtenspezifischer Werthaltungen, die insgesamt das

weltliche Begründung des Wissens und Handelns, in: Philosophie und Begründung, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1987, 268 - 302; H. Schmädelsbach, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1987; O. Schwemmer, Ethische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1986, 33 - 99.

³³ Vgl. vor diesem Hintergrund die Renaissance von Moralkonzeptionen, die trotz heterogener Motive und Methoden sich in der Idee einig sind, philosophische Ethik als «Lebenskunst» bzw. als Reflexion «gelungenen Lebens» zu reformulieren: M. Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt a. M. 1995; O. Marquard, Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen; München 1995; R. Marten, Lebenskunst, München 1993; W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 1991.

moralische Selbstverständnis und Weltbild des handelnden Subjekts ausmachen. Die Übernahme eines bestimmten Weltbildes und der vernunftgeleitet-autonome Aufbau moralischer Kompetenz bezeichnen aber nicht zwei Entwicklungslinien menschlichen Bewußtseins, die voneinander unabhängig sind. Beide berühren ein gemeinsames Ensemble von Voraussetzungen hinsichtlich der Wirklichkeitsinterpretation im allgemeinen, der Natur, der Gesellschaft und einer letzten Sinngrundlage des Handelns im besonderen.³⁴ Dieses Letztgültige, angesichts dessen der Handelnde Kontingenzerfahrungen, d. h. Wahl- und Entscheidungssituationen, biographische Wendepunkte und Brüche deuten und bewältigen kann, hängt hinsichtlich seiner inhaltlichen Ausprägung von lebensweltlichen Kontexten ab, die auch von religiösen Deutungssystemen mitkonstituiert sein können.³⁵ Unter den Bedingungen der Moderne kann diese Mitkonstitution nicht so verstanden werden, als ließe sich die Rationalität «profaner» Moral überbieten. Was mit einem dezentrierten Vernunft- und Autonomieverständnis lediglich beansprucht wird, ist eine solche «Erweiterung» des Vernunftvermögens, bei dem sich die Vernunft auf ihr «Anderes» hin «übersteigt». So bedeutet etwa der Überstieg von der diskursiven zur komprehensiven Vernunft nicht ein Ausschalten des Diskursiven, sondern dessen – im Hegelschen Sinne – «Aufhebung», d. h. Erhaltung, Ausweitung und Neudimensionierung.

Unter allem, was zum «Anderen» der Vernunft gezählt wird, ragt das vom christlichen Glauben geformte Ethos durch seinen Anspruch hervor, die Strukturen und Inhalte einer diskursiven Ethik um solche Momente erweitern zu können, die jenseits der Logik einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft liegen, sich aber in genauer Anbindung an diese rechtfertigen lassen.³⁶ Ein solches Bemühen bedeutet nicht, das Christentum als «ultima ratio» zu Rate zu ziehen, um die Desiderate einer Vernunftethik zu stillen. Ein derartiger Versuch käme dem Vorhaben gleich, Glaube und Vernunft miteinander zu vermischen oder bruchlos ineinander übergehen zu lassen. Das Ergebnis wäre ein rationalistisches Glaubensverständnis und ein heteronomer Vernunft-

³⁴ Vgl. ausführlicher *R. L. Fetz/F. Oser*, Weltbildentwicklung, moralisches und religiöses Urteel, in: *W. Edelstein/G. Nunner-Winkler* (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt a. M. 1986, 442 - 469.

³⁵ Vgl. *H. Peukert*, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse, in: *J. Blank/G. Hasenhüttl* (Hrsg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 76 - 102.

³⁶ Vgl. hierzu *H.-J. Höhn*, Diskurs und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik, in: *M. Heimbach-Steins u. a.* (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1995, 135 - 151.

begriff. An beidem können Theologen und Philosophen kein Interesse haben. Beide Fehlformen lassen sich am ehesten dadurch vermeiden, daß die Theologie bei der Demonstration, daß der christliche Glaube zur Konkretisierung einer komprehensiven Ethik über die rechten vernunftgemäßen Mittel verfügt, sowohl ein «fideistisches» wie auch ein «rationalistisches» Konzept einer theologischen Ethikbegründung hinter sich läßt.³⁷

«Fideistisch» ist die Annahme, man könne und müsse der rational nicht ableitbaren Strukturen und Grundlagen einer christlich motivierten komprehensiven Ethik allein durch eine Anstrengung des Willens oder blindes Fürwahrhalten (oder gar eines lehramtlichen Oktroi) gewahr und gewiß werden. «Rationalistisch» ist die Behauptung, der Bestand der christlichen Ethik sei im Grunde nichts anderes als ein religiös überhöhtes Ensemble von Werten und Normen, die grundsätzlich und eigentlich in den Bereich der «exklusiven» Vernunft gehören. Gegen den Rationalismus kann – wie oben gezeigt – geltend gemacht werden, daß es triftige Vernunftgründe gibt, sich für die Voraussetzungen einer Vernunftethik zu interessieren, die im Bereich einer «dezentrierten» Vernunft liegen. Daß die entsprechenden Inhalte einer christlichen Ethik einen kognitiven Sinn haben, d. h. analog zu den Grundnormen der Diskursethik diskutiert werden können, muß gegenüber den Fideisten nachzuweisen sein.³⁸ Auf diesem Weg dürfte es vielleicht auch möglich werden, zumindest *einen* Streitpunkt in dem innertheologischen Konflikt zwischen den Verfechtern einer «Glaubensethik» und einer «autonomen Moral im christlichen Kontext» zu überwinden.³⁹ Beide Seiten haben der Vernunft in Fragen der Moral bzw. der Gewinnung ethischer Normen und des Aufbaus moralischer Kompetenz ent-

³⁷ Anstelle dieses aus der Fundamentaltheologie entliehenen Begriffspaares kann auch die Unterscheidung «intrinsicistische» und «extrinsicistische» Normenbegründung vorgenommen werden; zur Begriffsklärung vgl. *M. Seckler*, Fundamentaltheologie, in: HFTh IV, 450 - 514. Im ersten Fall geht es um die Vorstellung, daß das Evangelium nicht nur einen Entdeckungs- und Erschließungszusammenhang für konkrete Inhalte moralischen Handelns darstellt, sondern auch als Begründungszusammenhang moralischer Normen betrachtet wird. Im zweiten Fall geht es um die Meinung, die vom Evangelium her erschließbaren Ressourcen moralischen Handelns hätten lediglich eine «Anregungsfunktion» für den Prozeß rationaler Normenfindung und -begründung, könnten aber nicht als rational unableitbare Präsuppositionen oder Zielmarken der ethischen Vernunft einsichtig gemacht werden.

³⁸ Zu einem solchen Verfahren vgl. etwa *H.-J. Höhn*, Die Vernunft, der Glaube und das Nichts. Zur Rationalität christlicher Existenzhermeneutik, in: *Ders.* (Hrsg.), *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*, Paderborn 1992, 139 - 173.

³⁹ Zu Hintergründen, Akteuren und Verlauf dieser Debatte, auf die im vorliegenden Kontext nur in kaum verantwortbarer Verknappung Bezug genommen wird, vgl. *E. Gilen*, *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg 1989.

weder zuviel oder zuwenig zugetraut: Die anti-rationalistische Spitze gibt den Glaubensethikern recht, die ein Proprium der christlichen Ethik retten wollen, das nicht bloß auf der Ebene der Intentionalität christlichen Handelns liegt, sondern auch kognitiv faßbare, materiale Elemente enthält. Die anti-fideistische Spitze entspricht dem Anliegen der Vertreter einer autonomen Moral, die Kommunikabilität der christlichen Ethik dadurch zu sichern, daß man sich auf das mit Nichtgläubenden gemeinsame Forum der Vernunft bezieht.

Was beide Seiten zu recht intendieren, läßt sich m. E. am überzeugendsten im Konzept dezentrierter Rationalität demonstrieren.⁴⁰ Dabei gilt es, die Beziehung von christlichem Glauben und ethischer Vernunft als ein Verhältnis der gegenseitigen Korrektur und Kritik, der wechselseitigen Inspiration und Herausforderung zu sehen. Trotz vielfacher Berührungen besteht zwischen beiden Größen keine Identität. Sie sind in ihrer Beziehung zueinander so voneinander unterschieden, daß sie in ihrer spezifischen Eigenart nicht ineinander übergehen. Die hierbei vorzunehmende *Unterscheidung* meint nicht eine Parzellierung der Wirklichkeit in sakral und profan, privat und öffentlich, wie sie jenen Kräften vorschwebt, die eine Zuständigkeit des Glaubens auf die Bewältigung individueller Frustrationen oder auf das rituelle Dekor biographischer Wendepunkte begrenzt sehen wollen. Sie ist vielmehr Bestandteil einer *Verhältnisbestimmung* mit dem Ziel, jene Verengungen und Verzerrungen gar nicht aufkommen zu lassen, die aus einer Trennung oder Vermischung von christlichem Glauben und ethischer Vernunft entstehen.

1. «*Sola ratione – sola fide*»:

Wider eine Vermischung von ethischer Vernunft und christlichem Glauben

Ehe von einer positiven Beziehung zwischen Ethik und Glaube gesprochen werden kann, muß ihr *Unterschied* auf den Begriff gebracht werden. Denn der Versuch einer sachgemäßen Bestimmung ihres Verhältnisses setzt voraus, daß von ihrer je eigenen Sache die Rede ist. Werden diese Verschiedenheiten voreilig eingeebnet, führt dies zu einer Vermischung beider Größen, die sowohl ihre Identität als auch ihre Relevanz füreinander aufhebt. Glaube und Vernunft können nur in der Wahrung ihrer Unverwechselbarkeit, d. h. in der Aufrechterhaltung ihrer jeweili-

⁴⁰ Aus Platzgründen kann nachfolgend nur die Logik eines solchen Verfahrens vorgestellt und idealtypisch illustriert werden. Zur inhaltlichen Füllung im sozialetischen Kontext sei einstweilen verwiesen auf H.-J. Höhn, *Vernunft – Glaube – Politik*, a. a. O., 226 - 268.

gen Eigenart und Selbständigkeit eine widerspruchsfreie Beziehung miteinander eingehen. Gerade dies setzt voraus, daß man in der scheinbar wohlmeinenden Absicht, falsche Gegensätze zu vermeiden, ihre Unterschiede nicht vorweg einebnet.

Gegenstand der *Ethik* ist die Entfaltung der personalen Freiheit und sozialen Identität des Menschen über die Gestaltung eines Lebensraums, in dem sich die elementaren Antriebsmomente sozialen Handelns, die Weltbezüge, Bedürfnisse, Wertvorstellungen und Geltungsansprüche der beteiligten Subjekte in ein vernünftig geordnetes Ganzes integrieren lassen: das Interesse an der Beherrschung der natürlichen Umwelt zur Sicherung des physischen Überlebens, der Anspruch auf unverzerrte Interaktion mit der personalen Mitwelt und auf eine gewaltfreie Aufrechterhaltung einer sozialen Lebenswelt, die Raum läßt für die Umsetzung individueller Lebensentwürfe. Moralisches Handeln bewegt sich innerhalb der Bedingungen und Grenzen des grundsätzlich vom Menschen Beherrschbaren. Es hat dementsprechend mit jenen Umständen, Bereichen und Sachverhalten zu tun, die menschlichem Verfügen offenstehen. Die Eigenart dieser Handlungsfelder besteht darin, daß man ihnen anders als mit den Mitteln der (instrumentellen, strategischen, kommunikativen, diskursiven) Vernunft nicht gerecht werden kann. In ihren Bereich fällt die Ermittlung der Ziele menschlicher Weltgestaltung, die Bestimmung der sachgemäßen Maßnahmen und Mittel zur erfolgreichen, zeit- und kostensparenden Verwirklichung dieser Ziele sowie die Legitimation der dabei notwendigen Prozesse und Strukturen sozialer Willensbildung und Entscheidungsfindung.

Die Übernahme dieser Aufgaben wird vom *christlichen Glauben*, dem an der Funktionsfähigkeit und dem vernünftigen Einsatz der Vernunft gelegen ist (vgl. GS Nr. 36) nicht beansprucht. Seine Grundlage und sein Gegenstand ist vielmehr der von menschlichen Anstrengungen und Leistungen unableitbare Wille Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen, der in Jesus Christus offenbar geworden ist, durch die Verkündigung seiner Botschaft der Welt je neu vergegenwärtigt wird und zu einer dieser Zuwendung Gottes entsprechenden Leben befähigt und aufruft. Der Glaube der Christen ist darum zugleich auf das Gottesverhältnis des Menschen und das Weltverhältnis Gottes gerichtet. Seine Sache (*fides quae*) ist Gottes ungeschuldete Zuwendung zur Welt. Dies ist ein Geschehen, als dessen «Macher» der homo faber nie in Frage kommt und dem man nur in der Weise des Glaubens (*fides qua*) gerecht wird: in der Bereitschaft, auf den bedingungslosen Willen Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen unbedingtes Vertrauen zu setzen

und aus diesem Vertrauen das eigene Leben zu führen.⁴¹ Die Wahrheit des christlichen Glaubens kann nicht angemessen mittels eines außerhalb des Evangeliums liegenden Maßstabes begründet werden. Es gibt vorgängig zur Wahrnehmung der darin bezeugten Zuwendung Gottes zur Welt keine allgemeine, den Glauben übersteigende und subsumentierende Sinnes- und Vernunftkenntnis, an der die Wahrheit dieses Zeugnisses noch einmal gemessen werden könnte. Ebenso ist der Inhalt des Glaubens mit den Mitteln der Vernunft nicht ableitbar im Sinne einer Beweisführung, die vorgängig zum Hören der christlichen Botschaft eine Gewißheit dafür bieten könnte, daß man sich nicht auf eine Illusion einläßt. Es macht die Eigenart der christlichen Botschaft aus, daß man ihrem Inhalt nur glaubend gerecht wird.

Der dieser Botschaft entsprechende Glaube ist die Praxis der Zuwendung Gottes in der Weise diakonisch-solidarischen Handelns. Insofern dieses Handeln «darstellende» und nicht «herstellende» Praxis der Zuwendung Gottes ist,⁴² wird es in seiner theologischen Dignität entstellt, wenn es «moralisierend» ausgelegt wird und somit mit Moral identifiziert wird. Ein moralisches Mißverständnis im Selbstverständnis des Glaubens und ein religiöses Mißverständnis im Selbstverständnis der Ethik bedingen einander insofern, als sie Resultat einer Aufhebung der gegenseitigen Autonomie von Glaube und Vernunft sind. Nur wo sie gewahrt bleibt, sind beide Größen unverwechselbar bei ihrer Sache. Der Unableitbarkeit des Glaubens von der Vernunft entspricht die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit vernunftgemäßen Denkens und Handelns. Das Problem, welche Entscheidungen und Maßnahmen die Gestaltung eines Gemeinwesens verlangt, ist kein Glaubensgegenstand, sondern Angelegenheit der Vernunft.

Demgemäß liegt die moralische Relevanz des Glaubens nicht darin, Handlungsanweisungen bereitzustellen, die in irgendeiner Hinsicht das von der ethischen Vernunft Geforderte und in der rechten Weise Geleistete ergänzen, überbieten oder ersetzen können. Es bleibt allen Subjekten, denen entsprechendes Sachwissen und ethische Kompetenz zugerechnet werden kann, überlassen und aufgegeben, solche Normen des Zusammenlebens zu finden, deren Konsequenzen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung auf Dauer und im ganzen ergeben, von allen davon Betroffenen akzeptiert werden können.⁴³ Der Glaube steigert auch

⁴¹ Vgl. O. H. Pesch, Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie, in: W. Baier u. a. (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, St. Ottilien 1987, 453 - 492.

⁴² Zu dieser Unterscheidung siehe Th. Pröpper, Erlösung und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985, 125ff.

⁴³ Vgl. J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983.

nicht die Verpflichtung des Menschen, sich im Gebrauch seiner Vernunft nicht gewissenlos zu verhalten und seinen Verstand nicht in den Dienst von Gewalt und Unterdrückung zu stellen. Dieser ethische Anspruch ist a priori unbedingt, vernünftig einsehbar und braucht keine zusätzliche «Motivierung» (vgl. Röm 2,15; Gal 2,16; 1 Joh 2,7). Unter dieser Rücksicht kann es im christlichen Kontext nur eine «autonome», d. h. hinsichtlich ihrer Verpflichtungskraft in der Vernunft fundierte und über die Vernunft vermittelte Moral geben.

2. *«Sola ratione numquam sola – sola fide numquam sola»:
Wieder die Trennung von christlichem Glauben und ethischer Vernunft*

Die grundsätzliche Relevanz des christlichen Glaubens für die Lebenspraxis des Menschen liegt darin, ihn zu «dezentrieren», d. h. in ein Verhältnis zu seinem Selbst- und Weltverhältnis zu setzen, das sein Zentrum nicht in der Welt hat und das darum weder in eine illusionäre oder resignative Weltflucht führt noch zu einem opportunistischen Arrangement mit den herrschenden Verhältnissen oder zu einem hybriden Streben nach bedingungsloser Selbstverwirklichung verleitet. Insofern der Glaube sich gegenüber diesen Untugenden durchsetzen will, bleibt er kompatibel mit den Prinzipien der ethischen Vernunft, deren Umsetzung ihrerseits auf andere Grundeinstellungen angewiesen ist als auf die genannten Versionen einer Vergleichgültigung, Dämonisierung oder Vergötterung des In-der-Welt-seins.⁴⁴

Zugleich thematisiert er die Logik von Unmoral und Unvernunft, jene Antriebskräfte vernunftwidrigen Verhaltens, deren Beherrschung nicht im Verfügungsbereich einer «exklusiven» Vernunft liegt: Der Rede von «Gnade» und «Rechtfertigung» geht es um die Entmachtung jenes Vernunftwidrigen (Angst, Sünde), das den Menschen dazu bringt, Vernunftfeindschaft zu verdrängen und sich gewissenlos zu verhalten. Der Rede von «Versöhnung» und «Barmherzigkeit» geht es um die Aufhebung der «rational» legitimierbaren sozialen Isolation Unvernünftiger und an einem Mangel an Vernunft schuldig Gewordenen. Der Rede von «Tod und Auferstehung» geht es um die Rettung jener Opfer der Unvernunft aus der Vergeblichkeit ihres Einsatzes für die Vernunft und

⁴⁴ Die im Glauben vollzogene De-zentrierung des Menschen hebt alles Welthafte nicht auf und entwertet es auch nicht, sondern gibt ihm seinen rechten Wert, indem sie zu einer solchen Freiheit von den «Mächten und Gewalten» der Welt befreit, die zum gelassenen Engagement für die Welt emanzipiert. Zwischen der Zusage der Freiheit und der ethischen Beanspruchung dieser Freiheit besteht aus christlicher Sicht ein unablässbarer Zusammenhang, aber auch ein unumkehrbares Gefälle. Zur theologisch-ethischen Interpretation dieses Gefälles siehe O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1983, 162 - 166.

die Humanität.⁴⁵ Unter dieser Rücksicht wird deutlich, worin der Geltungsanspruch einer «Glaubensethik» besteht, die mehr und anderes als «nur» eine autonome Moral vertritt. Ihre ethisch-rationale Dignität hängt jedoch daran, daß dieses «mehr» und «andere» eingesetzt wird, um den Menschen von selbst- und fremdverschuldeter Unvernunft und Unmündigkeit zu befreien, was wiederum ein Zentralmotiv «autonomer» Moral darstellt.

Zieht man diese Linien weiter aus, wird deutlich, daß der Unterschied zwischen christlichem Glauben und ethischer Vernunft als Unterschied in einer Beziehung zu bestimmen ist: Zwar unterscheidet sich eine modernitätskompatible (nachmetaphysische) philosophische Ethik vom christlichen Glauben dadurch, daß sie das Ethische im Sinne des Kategorischen und Unbedingten formuliert ohne Rekurs auf Gott oder ein transzendent Absolutes. Jedoch bedeutet dies nicht, daß sich eine solche Ethik nicht mehr vom Christentum herausfordern lassen muß. Gleichwohl scheint dessen provokative Kraft auf den ersten Blick beschränkt auf eine religiöse Tradition bzw. Sprache, die «inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren».⁴⁶ Diese Gehalte beziehen sich auf Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation, Humanität und Gerechtigkeit, die wir nach J. Habermas nicht «ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen».⁴⁷ Ohne deren sozialisatorische Vermittlung und philosophische Transformation könnte «eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll. Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen können.»⁴⁸

Offensichtlich gibt es eine mehr als nur akzidentelle Offenheit des ethischen Diskurses für moralische Intuitionen, welche das Christentum bzw. die Theologie auf den Begriff bringt und die philosophisch unabgegolten sind. Dabei geht es um die «dezentrierende» Erfahrung von «nicht-nivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, um die Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Ver-

⁴⁵ Vgl. hierzu ausführlicher *H.-J. Höhn*, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1985, 94 - 117.

⁴⁶ *J. Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, 60.

⁴⁷ Ebd. 23.

⁴⁸ Ebd.

schränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigenden Gewalt des Tausches zu unterliegen – einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zuläßt».49 Auch die Diskursethik ist angewiesen auf solche Voraussetzungen, die sie nicht zu garantieren vermag, und auf solche Inhalte, die sie selbst nicht hervorbringen kann. Es gibt «Unverzichtbares» für die diskursive Vernunft, das außerhalb ihrer Reichweite liegt. Sie braucht dieses «Andere» um ihrer Humanität und Sittlichkeit willen. Sie muß zugeben: «jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Art von Transzendenz ist in dem Unabgeholtenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt.»50 Gleichwohl kann sich die Diskursethik das, wovon in religiösen Diskursen die Rede ist, nicht als religiöse Erfahrungen aneignen. Zugänglich und zumutbar ist ihr nur das, was im Genus der begründenden Rede auftritt.

Für eine theologische Ethik stellt sich hier das Problem, ihren metaphysischen Sinnhorizont mit der Behauptung eines transzendenten Unbedingten, das religiöse Erfahrungen (mit-)konstituiert, so zu explizieren, daß der damit verbundene Geltungsanspruch als ein allgemein zustimmungsfähiger verstehbar wird und zugleich als das «Andere» der diskursiven Vernunft seine religiöse Identität nicht verleugnen muß. Bei der hierzu notwendigen ethischen Inversion der Metaphysik mußte es darum gehen, den von J. Habermas zugegebenen semantischen Überschuß des Religiösen über das Diskursive im Zusammenhang mit der unabweisbaren Dezentrierung auch der Diskursvernunft zu sehen. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob nicht nur das semantische Potential christlichen Transzendenzbewußtseins und christlicher Heilserwartung, sondern auch dessen Logik «eine Dimension offenhalten, aus der wir auch in profanen Zeiten einen Maßstab für die Orientierung am jeweils Besseren gewinnen».⁵¹ Eine solche Inversion des Metaphysischen ist der Ethik dann zumutbar, wenn es um die Ermittlung von Präsuppo-

49 J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991, 135ff.

50 *Ders.*, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, a. M. 1992, 631.

51 *Ders.*, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie*, in: *E. Angehrn u. a.* (Hrsg.), *Dialektischer Negativismus*, a. a. O., 18.

sitionen oder Zielmarken ethischen Handelns geht, die für jene Subjekte notwendig sind, welche ebenso von der Rechtfertigungsbedürftigkeit sozialen Handelns wie von der Verbesserungswürdigkeit sozialer Verhältnisse ausgehen und zu oft die Erfahrung machen, daß die normative Kraft des Faktischen die faktische Kraft des Normativen übersteigt. Der Inhalt dieser Präsuppositionen und Zielmarken wäre zu erweisen als etwas, «dessen Begriff in keiner für uns zugänglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend, seiner objektiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch praktische reine Vernunft geboten ist, und mithin als möglich angenommen werden muß». ⁵²

Ein derartiger Ausgriff steht gegen die Fakten der Welt und der Vernunft. Diese Fakten widerständig zu transzendieren, macht das Projekt des Glaubens aus. Darum liegt das Proprium religiöser Rede vom Unbedingten auch darin, daß sie kontra-faktische Geltungsansprüche erhebt. «Kontra-faktisch heißt (in diesem Zusammenhang): was gegen die Fakten dieser Welt Front macht.» ⁵³ Das Kontrafaktische kann zwar weder deduktiv bewiesen noch durch reflexive Rekonstruktion freigelegt werden; als das Noch-nicht-Wirkliche gehört es aber dennoch zur Ethik: «Das, was sein soll, ist nie gegeben, sondern aufgegeben. Der Realität die Stirn bietend ... zieht das Kontrafaktische alle Hoffnungen in sich, deren die realistische Gesellschaft sich ent schlagen hat.» ⁵⁴ In diesem Sinne gibt eine christliche Ethik dem Kontrafaktischen Raum und will ihm Geltung verschaffen. Sie tritt ein für die großen Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen und protestiert gegen die Halbierung seiner Zukunfts- und Lebenserwartungen. Sie steht kritisch einer Gesellschaft gegenüber, die verspricht, den Menschen wunschlos glücklich machen zu können. Ein solches Versprechen ist zynisch; in der Regel bedeutet es, daß man erst wunschlos gemacht wird und sich dann für glücklich hält. Christliche Rede im Genus der Prophetie und der Verheißung bestreitet, daß das Größte, was die Welt dem Menschen verspricht, sie selbst ist. Für Mensch und Welt ist demnach mehr «drin», als in der Welt wirklich und möglich ist. Dieses «Mehr» als eine der Welt und dem Menschen zukommende Möglichkeit ist ihrer Wirklichkeit gegenüber transzendent. Seiner ansichtig wird der Vernünftige nur, wenn er sich «dezentrieren» läßt. Sie ist jene «andere» Art von Transzendenz, die in nachmetaphysischen Zeiten zur Wahrnehmung des Anderen der Vernunft führt.

⁵² I. Kant, Kritik der Urteilskraft (WW 10), Frankfurt a. M. 21977, 436 (B 458).

⁵³ M. Frank, *Conditio moderna*, Leipzig 1993, 99.

⁵⁴ Ebd. 99.