Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 37 (1990)

Heft: 1-2

Artikel: Die Theorie des kommunikativen Handelns in Diskussion

Autor: Kissling, Christian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760848

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christian Kissling

Die Theorie des kommunikativen Handelns in Diskussion

(Rezensionsartikel)*

Jürgen Habermas hat sich als Philosoph und Soziologe im Lauf seiner Theorieentwicklung – von seinen aktuellen politischen Interventionen einmal abgesehen – immer im Grenzgebiet verschiedener Disziplinen des institutionalisierten Wissenschaftsbetriebs bewegt. So ist es nicht erstaunlich, wenn in einer Festschrift zum 60. Geburtstag nicht nur philosophische und soziologische Fachbeiträge zu seinem umfangreichen Werk erscheinen, sondern sich auch Vertreterinnen und Vertreter der Geschichtswissenschaften, der Psychologie und der Jurisprudenz zu Wort melden. Eher ungewöhnlich ist aber, daß neben der «offiziellen» Festschrift auch ein eigener Band erschienen ist, in dem Theologen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns diskutieren. Beide Bände werden im folgenden vorgestellt (II und III) und auf weiterführende Diskussionsbeiträge hin befragt (IV). Zuerst sollen aber einige Grundthesen von Jürgen Habermas, die auch in den anzuzeigenden Bänden besonderes Echo gefunden haben, kurz rekapituliert werden (I).

I. Grundbegriffe der «Theorie des kommunikativen Handelns»

Bereits ein erster Überblick über die Argumentation in der «Theorie des kommunikativen Handelns» zeigt den eigentlichen Grund auf für die außerordentliche Resonanz, die der Entwurf von Habermas gefunden hat: Zur Ent-

* A. Honneth; Th. McCarthy; C. Offe; A. Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1989, 839 S., *und* E. Arens (Hg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1989, 270 S.

wicklung des Begriffs des kommunikativen Handelns werden verschiedene Theoriestrategien aus unterschiedlichen Disziplinen miteinander verknüpft, um eine tragfähige Basis für eine kommunikative Rationalitätstheorie bereitzustellen. In diachroner Perspektive untersucht Habermas zuerst die Entstehung moderner Weltbildstrukturen (1), um diese dann systematisch zu erläutern und gegen andere Interpretationen zu verteidigen (2). Seine Brisanz erhält der Entwurf jedoch besonders dadurch, daß der Begriff des kommunikativen Handelns auch gesellschaftstheoretisch fruchtbar gemacht (3) und als Grundbegriff der Ethik verwendet (4) werden kann.

1. Im Anschluß an Max Webers Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung beantwortet Habermas die Frage nach der Genese moderner Bewußtseinsstrukturen mit der Rekonstruktion eines universalen Prozesses der Transformation religiös-metaphysischer Kosmologien in das moderne Weltbild der kommunikativen Vernunft. Er behauptet, «daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses;* und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht»[1].

Dabei wird, gegen Webers eher kulturalistische Position[2], davon ausgegangen, daß diese Transformation zwar universale Gültigkeit hat, in der in westlichen Gesellschaften typischerweise ausgebildeten Rationalität aber nur teilweise vollzogen worden ist. Habermas behauptet, «daß dem modernen Weltverständnis zwar allgemeine Rationalitätsstrukturen zugrunde liegen, daß aber die modernen Gesellschaften des Westens ein verzerrtes, ein an kognitiv-instrumentellen Aspekten haftendes und insofern nur partikulares Verständnis von Rationalität fördern»[3].

[1] J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981, II 118f. Ohne über den Begriff des kommunikativen Handelns in dieser Form bereits zu verfügen, entwarf Habermas eine Theorie sozialer Evolution unter Rückgriff auf den Historischen Materialismus und Lawrence Kohlbergs Konzept der Moralentwicklung bereits in: J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976.

[2] Vgl. etwa M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen [9]1988, 11f.

[3] J. Habermas, Theorie, I 102; zu Webers Universalismusthese vgl. auch ebd. 253f.

2. Der angedeutete Rationalisierungsprozeß mündet im modernen kommunikativen Handeln. Entscheidend für diesen Begriff ist, daß damit ein verständigungsorientiertes Handeln gemeint ist, das die Aufgabe verfolgt, außersprachliche erfolgsorientierte Handlungen von Individuen rational, d.h. durch intersubjektive Verständigung, zu koordinieren[4]. Im Gegensatz zur ausschließlich am Modell der Zweckrationalität orientierten klassischen Handlungstheorie, wie sie gerade Max Weber vertritt[5], erstreckt sich nach Habermas jedoch die Möglichkeit rationaler, ausschließlich argumentativ erreichter Verständigung nicht nur auf den Bereich propositionaler Wahrheit von Aussagen über objektive Tatsachen, sondern auch auf die Bereiche normativer Richtigkeit und subjektiver Wahrhaftigkeit[6].

Dieses, gegenüber dem traditionellen teleologischen Begriff von Rationalität erweiterte Konzept impliziert ersichtlich auch einen «Paradigmenwechsel» im Verständnis des Subjekts selbst: Das «bewußtseinsphilosophische» Paradigma des sich die Objekte (Personen und Sachen) vorstellenden und an ihnen sich abarbeitenden Subjekts wird fallengelassen zugunsten der Vorstellung eines Subjekts, das sich in intersubjektiver Verständigung erst konstituiert und die kognitiv-instrumentelle Vernunft in die umfassendere kommunikative Rationalität integriert[7].

3. Dennoch behält die kognitiv-instrumentelle Rationalität ihre Berechtigung, denn die materielle Reproduktion des Lebens der Individuen wird trivialerweise niemals möglich sein ohne instrumentelles Handeln im Sinne von «Arbeit». Von der materiellen unterscheidet Habermas jedoch (gegen die verschiedenen Versionen des Historischen Materialismus) die gleichursprüngliche Dimension der symbolischen Reproduktion. In gesellschaftstheoretischer Perspektive ordnet er der symbolischen Reproduktion durch (und *nur* durch) kommunikatives Handeln den Bereich der Lebenswelt zu, während die materielle Reproduktion durch instrumentelles Handeln in den in der kapitalistischen Moderne ausdifferenzierten Systemen von Staat und Wirtschaft geschieht[8].

Im Sinne einer Gegenwartsdiagnose können dann moderne Krisensymptome als Phänomene einer «Kolonialisierung» der Lebenswelt durch die Systeme Staat und Wirtschaft analysiert werden. Das Eindringen der systemischen Medien Macht und Geld in den lebensweltlichen Bereich führt, so die These, zu einer Verdinglichung kommunikativer Beziehungen, genauer zu einer Bürokratisierung und Monetarisierung privater und öffentlicher Lebens-

[4] Vgl. DERS., Theorie, I 128, 385ff.; II 14, 208.
[5] Vgl. M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1985, 12.
[6] Vgl. J. HABERMAS, Theorie, I 141ff., 149ff., 410ff., 435ff.
[7] Vgl. a.a.O. 518ff., hier bes. 523 und 525.
[8] Vgl. DERS., Theorie, II 173–293.

bereiche[9]. «Die These der inneren Kolonialisierung besagt, daß die Subsysteme Wirtschaft und Staat infolge des kapitalistischen Wachstums immer komplexer werden und immer tiefer in die symbolische Reproduktion der Lebenswelt eindringen»[10]. Damit ist auch die Richtung angezeigt, in der nach Habermas gegen die Fehlformen moderner Gesellschaftsentwicklung angegangen werden muß: Lösungen sind nicht zu finden in einem, sei es reaktionären oder postmodernen[11], Rückschritt hinter Aufklärung und Moderne, sondern in der progressiv orientierten Aufklärung über die mangelnde gesellschaftliche Verwirklichung der ursprünglich in der historischen Aufklärung selbst angelegten Möglichkeiten.

4. Entsprechend dem Programm einer sich auf drei Dimensionen gemeinsam erstreckenden Rationalität und dem dafür vorgeschlagenen Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- bzw. Subjektphilosophie zur Sprachphilosophie, sieht Habermas die Möglichkeit einer rationalen Ethik nicht mehr in einem monologischen Verallgemeinerungstest hypothetischer Maximen durch ein einsames Subjekt (so I. Kant) oder in der Optimierung zweckrationalen Handelns (so die Strömungen des Utilitarismus) gegeben – von der Berufung auf eine metaphysische Wesensordnung im Sinne der traditionellen Naturrechtslehre ganz zu schweigen –, sondern nurmehr in einem intersubjektiven Diskurs[12]. Der Grundsatz der von Habermas vertretenen Diskursethik fordert deshalb, «daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)»[13].

Dadurch wird aber gleichzeitig auch der Bereich der eigentlichen «*moralischen Fragen,* die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der *Gerechtigkeit* grundsätzlich rational entschieden werden können»[14], auf den engen Bereich der «öffentlichen Moral» eingeschränkt. In einer Vorentscheidung wird demgegenüber das private Verhalten von vornherein den Fragen des «*guten Lebens*» zugeschlagen, «die einer rationalen Erörterung nur *innerhalb* des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung zugänglich sind»[15]. Dann

[9] Vgl. a.a.O. 489ff., bes. 504–522.

[10] A.a.O. 539, vgl. auch 566.

[11] Vgl. DERS., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985.

[12] Vgl. DERS., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, bes. 53–125. Dabei stützt sich Habermas wesentlich auf die Arbeiten von K.-O. APEL, Transformation der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973. Der damit erreichte Diskussionsstand wurde inzwischen erheblich weitergeführt durch Apels Integration einer verantwortungsethischen Dimension in die deontologische Diskursethik, vgl. DERS., Verantwortung und Diskurs, Frankfurt a. M. 1988.

[13] J. HABERMAS, Moralbewußtsein, 103.

[14] A.a.O. 118.

[15] Ebd.

stellt sich allerdings die Frage, was passiert, wenn diese kulturellen Standards selbst – aus verschiedenen Gründen, die keineswegs mit dem von konservativer Seite beschworenen «Sittenzerfall» zusammenhängen, – brüchig geworden sind.

II. «Zwischenbetrachtungen»

Aus den zahlreichen interdisziplinären Beiträgen der von Schülern und Freunden herausgegebenen «offiziellen» Festschrift für Jürgen Habermas werden im folgenden nur solche vorgestellt, die die oben skizzierten Thesen kritisch diskutieren. Dabei fällt auf, daß die «Kolonialisierungs-These» (vgl. oben I, 3) kaum zur Sprache kommt. Dieser Umstand erstaunt, wurde doch von verschiedenen Kritikern in einer ersten Rezeptionsphase der «Theorie des kommunikativen Handelns» schon darauf hingewiesen, daß die von Habermas unternommene Kombination von Handlungs- und Systemtheorie keineswegs unproblematisch ist[16]. Es ist zu hoffen, daß die möglichen gesellschaftstheoretischen Folgerungen aus der kommunikativen Handlungstheorie angesichts von deren philosophischer Problematik nicht aus der Diskussion verschwinden.

In seinem umfangreichen philosophiegeschichtlichen Beitrag versucht *D. Henrich* nachzuweisen, daß der von Habermas angestrengte «Paradigmenwechsel» (vgl. oben I, 2) insofern verfrüht ist, als die «Problemlage Subjektivität» (114) noch gar nicht ausgeschöpft wurde. Während Habermas lediglich von der gesellschaftlichen und politischen Moderne als «unvollendetem Projekt» spricht[17], nimmt Henrich diesen Status auch für die klassische Periode der deutschen Philosophie in Anspruch (117). Die Philosophie des Subjekts als unvollendetes Projekt: Der Beweis für diese dem Zeitgeist widersprechende These wird angetreten mit der eingehenden Analyse von zwei heute weithin vergessenen Veröffentlichungen aus dem Frühjahr 1789. Carl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi führen nach Henrich in ihren Subjekttheorien wesentlich über «Kants Strategie [...] einer Theorievermeidung in Sachen Selbstbewußtsein» hinaus (134). Solange die durch diese beiden Autoren umrissene «Konstellation von 1789» fachphilosophisch nicht aufgearbeitet ist, muß wohl die Warnung Henrichs beachtet werden: «Niemand ist im Recht und philosophisch auf sicherem Boden, der die Meinung propagiert, wir seien nunmehr aus der Problemlage Subjektivität und der Konstellation, die 1789

[16] Vgl. DERS., Theorie, II 171–293; zu diesem Problem beachtenswert sind die Beiträge von H. JOAS und Th. MCCARTHY in: A. Honneth; H. Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1986.

[17] Vgl. J. HABERMAS, Kleine Politische Schriften I–IV, Frankfurt a. M. 1981, 444–464; DERS., Der philosophische Diskurs der Moderne.

eintrat, durch Paradigmenwechsel entlassen. Das mindeste, was zuvor von ihm auszubitten wäre, ist ein eigener Theorievorschlag, der mit dieser Problemlage ohne Verkürzungen zurechtkommt.» (169)

Habermas selbst hat zuvor bereits an anderer Stelle auf Henrichs Beharren auf der subjektphilosophischen Grundfigur des Selbstbewußtseins reagiert[18]. Der dort angebrachte Vorwurf, Henrich vermöge das bewußtseinsphilosophische Paradigma weder gegen die Kritik aus dem Lager der postmodernen Nietzsche-Renaissance noch gegen den Systemfunktionalismus (gedacht ist vor allem an N. Luhmann) zu verteidigen[19], wird von Henrich aufzunehmen sein. Wie weit die damit begonnene Diskussion allerdings auch außerhalb fachphilosophischer Kreise auf berechtigtes Interesse stoßen wird, bleibt abzuwarten.

Der von Henrich angezweifelte «Paradigmenwechsel» von der monadisch und vorgesellschaftlich verstandenen zur sich in Intersubjektivität erst konstituierenden Person wurde freilich bereits auch von anderen sozialphilosophischen Strömungen vollzogen. In erster Linie ist hier auf die in den USA aktuelle Bewegung des *Communitarianism* zu verweisen. Diese Strömung entstand als Versuch, die der liberalen Philosophie zugrunde liegende «atomistische» Subjekttheorie zu überwinden[20]. Kritisiert wurde dabei besonders J. Rawls' «Theory of Justice»[21]. Allerdings unterscheidet sich der kommunitaristische Paradigmenwechsel von der Theorie des kommunikativen Handelns im Rationalitätsverständnis und damit auch im Konzept der Ethik. Hier tritt an die Stelle der formalprozeduralen Diskursethik als reinem Normprüfungsverfahren der Entwurf einer teleologischen und normengenerierenden Gemeinschaftsethik mit dem materialen Grundbegriff der solidarischen Gemeinschaft. Damit weisen die Vertreter einer kommunitaristischen Ethik aber gleichzeitig auch jeden Universalitätsanspruch zurück.

In seinem Beitrag wiederholt *Ch. Taylor,* einer der führenden progressiven Verfechter des Communitarianism, den zuletzt genannten Einwand im Hinblick auf das kontroverse Verständnis der Moderne. Taylor unterscheidet zwischen kulturalistischen Erklärungen, die die modernen westlichen Industriegesellschaften ohne Wertung als eine unter vielen möglichen Kulturen betrachten, und kultur-neutralen Theorien, die auf dem normativen Maßstab des Zuwachses an Rationalität beruhen (601 ff.). In ihrer Einseitigkeit erscheinen

[18] Vgl. DERS., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M. 1988, 267–279.

[19] Vgl. a.a.O. 275 f.

[20] Vgl. dazu und zum Folgenden A. HONNETH, Nachwort, in: Ch. Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M. 1988, 295–314, bes. 310 ff.

[21] Als Beispiel einer neueren Verteidigung von Rawls' «Theory of Justice» vgl. A.E. BUCHANAN, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, in: Ethics 99 (1989) 852–882.

Taylor beide Theorien verfehlt. Insbesondere den dominierenden normativen Theorien, und damit auch der Theorie des kommunikativen Handelns, ist jedoch eine gefährliche ethnozentrische Befangenheit vorzuwerfen, die das Verständnis alternativer Modernitäten in anderen Teilen der Welt verunmöglicht und so unser eigenes Projekt der Moderne als globale Norm festschreibt (605f.). Die Begründung für diese These liefert Taylor mit dem Nachweis, daß beispielsweise die modernen Vorstellungen von «Innerlichkeit» und Identität auf einer durchaus kulturspezifischen Konstellation von Selbstkontrolle (René Descartes) und Expressivität bzw. Selbstbeobachtung (Michel de Montaigne) beruhen (622). Beide Momente gehören der modernen «Innerlichkeit» an, auch wenn dieses von kulturneutralen Theorien gern den Kritikern der Moderne zugeschrieben wird. Damit gelangt Taylor zum Schluß, daß die Integration kulturalistischer Elemente der Theorie der Moderne sowohl zu einem besseren Selbstverständnis als auch zu einem Ausbruch aus der ethnozentrischen Befangenheit verhelfen könnte.

Die Kritik des Communitarianism an der von Habermas vertretenen Diskursethik beleuchtet der Beitrag von *Sheyla Benhabib*. Einen ersten Angriffspunkt des Communitarianism bildet die deontologische These des Vorrangs der «Richtigkeit» vor dem «guten Leben» (vgl. oben I, 4)[22]. Benhabib folgt dieser Kritik insofern, als sie bemängelt, daß die Diskursethik systematisch den Bereich der «Tugenden gegenüber sich selbst» ausblendet und sich auf den Bereich der öffentlichen Gerechtigkeit beschränkt (381). Die Einseitigkeit gegenüber dem alltäglichen Verständnis von «Sittlichkeit» zeigt sich daran, daß damit beispielsweise die ganze Sexualethik aus dem Bereich der kognitiven Moral herausfällt. Benhabib bevorzugt deshalb einen schwachen Begriff der deontologischen Ethik, der es zuläßt, daß auch Fragen des guten Lebens in praktischen Diskursen thematisiert werden können. «Es ist entscheidend, daß wir unsere Vorstellungen vom guten Leben als Fragen verstehen, über die eine intersubjektive Erörterung möglich ist, auch wenn ein intersubjektiver Konsens, ganz abgesehen von gesetzlicher Normierung, in diesen Bereichen allenfalls unerreichbar bleibt.» (382; Übers. Ch. K.)

Das Konzept der deontologischen Ethik wirkt sich aber auch aus auf den Bereich der politischen Theorie. Wenn sich die praktische Vernunft strikte auf den engen Bereich der Gerechtigkeit zu beschränken hat, führt das zu einer weitgehend liberal verfaßten Gesellschaft, die ihren Bürgern die Gestaltung des eigenen Lebens überlassen kann. Für eine Ethik des guten Lebens jedoch muß die Pluralität der Lebensformen zum Problem werden. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß manche kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus den

[22] Vgl. dazu J. Habermas, Moralbewußtsein, 189–196, sowie als interessante Weiterentwicklung ders., Moral und Sittlichkeit, in: Merkur 39 (1985) 1041–1052, bes. 1046.

Anschein erwecken, selbst für eine homogene Gesellschaft einzutreten, die auf einem bindenden und kohärenten Wertsystem beruht; unweigerlich sind aber Phänomene wie Rassismus und Fremdenhaß, Sexismus und Chauvinismus für so verfaßte Gesellschaften charakteristisch (384f.)[23]. Gegenüber dieser integrationistischen Variante des Communitarianism plädiert Benhabib für eine partizipationistische Form: Ihr geht es um eine weitestmögliche Demokratisierung der gesellschaftlichen Entscheidungsprozesse, wobei sie sich auf die Idee der kritischen Öffentlichkeit von Habermas selbst berufen kann (385ff.). Allerdings taucht in dieser Vision dann aber auch wieder das ungelöste Problem auf, daß über Fragen des guten Lebens eine Einigung wesentlich schwerer zu erreichen ist als über Fragen der Gerechtigkeit.

Die Beiträge von Benhabib und Taylor beweisen, daß die im deutschen Sprachraum noch ungenügend beachtete Strömung des Communitarianism als kritische Gesprächspartnerin nicht nur für liberale Vertragstheorien, sondern auch für die von Habermas vertretene Rationalitätstheorie und Diskursethik von Bedeutung ist. Wertvoll dürfte die weitere Verfolgung der Diskussion aber auch für die Theologie sein. Insbesondere die Diskussion um den naiv erhobenen Universalitätsanspruch der westlichen Moral sowie die Möglichkeit, auch Fragen des privaten Lebens mit kommunitaristisch modifizierten diskursethischen Mitteln bearbeiten zu können, könnten für die stärker praktisch orientierte theologische Ethik wichtig sein, um den Anschluß an die zeitgenössische außertheologische Ethikdiskussion wiederzuerlangen.

Aus einer anderen Perspektive kritisiert *K.-O. Apel* die von Habermas vertretene Variante der Diskursethik. Apel bestreitet erneut[24] die Möglichkeit, auf den Letzbegründungsanspruch der Diskursethik zu verzichten. Das tut aber Habermas, indem er die Letztbegründung der Moralität durch den «Rekurs auf die immer schon in der Struktur des kommunikativen Handelns bezeugte lebensweltliche *Sittlichkeit*» ersetze (25, vgl. 28, 35)[25]. Für Apel ist eine Letztbegründung der Rationalität und damit der Ethik aber unbedingt erforderlich, um nicht die notwendigen Bedingungen der Kommunikation – und d.h. auch der argumentativen Diskurse – selbst kontingent und kontextuell beliebig werden zu lassen (21). Deshalb kann auch eine kritische Rekonstruktion von Rationalisierungsprozessen, wie Habermas sie in der «Theorie des kommunikativen Handelns» unternimmt (vgl. oben I, 1 und 2), allein den Platz der Letztbegründung nicht übernehmen (35ff.). Die «kritische Theorie» als rekonstruktive Wissenschaft ist selbst auf ein normatives Fundament angewiesen, das

[23] Unter anderem auf diese Form des Communitarianism bezieht sich die scharfe Kritik von H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a.M. 1986, 38–63.

[24] Vgl. zuletzt etwa K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, 111f., 117ff.

[25] Vgl. dazu J. Habermas, Moralbewußtsein, 104–108.

nicht wiederum aus der – prinzipiell falliblen – Rekonstruktion herausgezogen werden kann, sondern von der begründenden Philosophie bereitgestellt werden muß. Apel bestreitet damit also auch den von Habermas erhobenen Anspruch, eine Theorie der kommunikativen Rationalität entwickeln zu können, ohne «in die Fallstricke eines fundamentalistischen Ansatzes zu geraten»[26].

In Apels Konzeption ergibt sich die Möglichkeit der Letztbegründung aus dem Umstand, daß der argumentative Diskurs einerseits prinzipiell nicht hintergehbar ist und andererseits seine normativ gehaltvollen Voraussetzungen sich aus dem Prinzip der Vermeidung eines performativen Selbstwiderspruchs herleiten lassen (52f.). Für eine rekonstruktive Wissenschaft bedeutet das, daß sie die eigenen Voraussetzungen gleichzeitig auch als Telos des zu rekonstruierenden Rationalisierungsprozesses voraussetzen muß. Mit diesem «Selbsteinholungsprinzip» der kritisch-rekonstruktiven Wissenschaften (53) behauptet Apel die bei Habermas fehlende normative Basis der Kritik gefunden zu haben.

Einen letzten kritischen Beitrag zur Diskursethik liefert der moralpsychologische Beitrag von *Gertrud Nunner-Winkler*. Eine von ihr durchgeführte empirische Untersuchung zur frühkindlichen Moralentwicklung ergab, daß der von L. Kohlberg übernommene Begriff des moralischen Lernens einer Revision bedarf (574). «Schon früh erwirbt das Kind ein Wissen um die Geltung moralischer Regeln und ein angemessenes Verständnis ihrer Begründung: Nicht externe Sanktionen, sondern das Unterlassen von Unrecht und die Linderung von Not sind Geltungsgrund moralischer Normen. Allerdings nimmt das Kind Moral zunächst als bloßes Faktum nur zur Kenntnis [...]. Erst in einem zweiten Lernschritt, der etwa zwischen dem 6. und 8. Lebensjahr vollzogen wird, beginnt das Kind dann, sich diese Regeln wirklich zu eigen zu machen» (593). Daß Kohlberg bei seinen Untersuchungen zur persönlichen Moralentwicklung hingegen eine präkonventionelle Phase erkennen konnte, führt Nunner-Winkler auf seine ungenügenden Fragestellungen in den fiktiven Dilemma-Situationen zurück. Kinder lernen Normen immer als moralische Normen, müssen dann aber in einem zweiten Schritt weiter lernen, diese Normen auch befolgen zu wollen (597).

Falls sich diese Hypothese bestätigen läßt, dürfte Kohlbergs Schema der Moralentwicklung nicht mehr ohne weiteres als Bestätigung für die (ohne Letztbegründungsanspruch auftretende) Diskursethik dienen können[27]. Immerhin müßten aber noch Untersuchungen abgewartet werden, die sich auch mit dem von Kohlberg postulierten Übergang von der konventionellen zur postkonventionellen Stufe befassen. Habermas' Theorie des kommunikativen

[26] Ders., Theorie, I 9; vgl. auch 198 und II 586ff.; ders., Moralbewußtsein, 9–28 u.ö.

[27] Vgl. ders., Moralbewußtsein, 127ff.

Handelns findet aber dennoch in der Untersuchung von Nunner-Winkler insofern eine wichtige Unterstützung, als hier gezeigt wird, daß es innerhalb der Vernunft eine genuine moralische Dimension gibt, die nicht auf Zweckrationalität rückführbar ist.

III. «Habermas und die Theologie»

E. Arens leitet den Band mit einem verdienstvollen Überblicksartikel ein, in dem die verstreuten Aussagen von Jürgen Habermas zu Religion und Theologie zusammengestellt werden. Dabei fällt auf, daß Habermas nur gelegentlich und in essayistischer Form positiv auf die Theologie Bezug nimmt, während in seinen systematischen Arbeiten den religiösen Überzeugungen ein obsoleter Charakter zugeschrieben wird (vgl. oben I, 1). Erst in neueren Arbeiten ist von der Ab- oder Auflösung der Religion durch kommunikatives Handeln nicht mehr explizit die Rede[28]. Ob dieser Wechsel eher biographischer Natur oder doch Anzeichen einer Umstrukturierung der kommunikativen Handlungstheorie ist, ist allerdings noch nicht sicher auszumachen. Arens sieht darin jedenfalls ein Anzeichen, daß sich Habermas' «ambivalente» Einstellung zu Theologie und Religion (12) einpendelt in eine Anerkennung der «enthaltsamen Koexistenz» von Religion und kommunikativer Vernunft (17).

Im zweiten Teil des Artikels trägt Arens dann die verschiedenen theologischen Positionen in der Auseinandersetzung mit Habermas zusammen. Das Spektrum reicht von einer theologisch begründeten Fundamentalkritik am Konzept kommunikativer Rationalität (so etwa J.B. Metz, P. Eicher, T. Rendtorff) bis zu ihrer bereitwilligen «Theologisierung» (z.B. durch R. Siebert). Differenzierter erscheint hier der in erster Linie von H. Peukert durchgeführte Versuch, in einer immanent ansetzenden Kritik theologisch relevante Aporien kommunikativen Handelns aufzuzeigen.

Bei der reichhaltigen Übersicht von Arens fällt auf, daß sich offensichtlich Moraltheologen noch nicht an der im philosophischen Umfeld rege geführten Diskussion um die Diskursethik beteiligen. Über die Gründe für diesen Umstand kann nur spekuliert werden; plausibel dürfte jedoch wohl die Vermutung sein, daß es den Vertretern der katholischen Fundamentalmoral schwierig erscheint, das – wie immer auch revidierte – Naturrechtskonzept mit der Konsenstheorie der Wahrheit in Verbindung zu bringen. Bezeichnend sind etwa die Ausführungen von A. Auer, auch unmoralische Normen seien faktisch konsensfähig, weshalb «wahre» Konsense nicht von «falschen» unterschieden

[28] Vgl. DERS., Nachmetaphysisches Denken, 23, 34, 60, 185.

werden könnten[29]. Wesentlich differenzierter urteilt demgegenüber neuerdings K. Demmer mit dem Hinweis, sittliche Wahrheit im Unterschied zu Objektwahrheiten sei notwendig kommunikativ und nicht nur kommunikabel[30]. Allerdings läßt sich auch Demmer nicht auf eine eingehendere Diskussion mit der Diskursethik ein.

In seinem Beitrag vertritt *H. Peukert* die These, daß die Kritische Theorie für ihr Projekt, die Aufklärung selbst über die ihr innewohnenden Tendenzen zur Machtsteigerung aufzuklären, auf das Gespräch mit der Theologie nicht verzichten kann. «Religion [...] kann [...] als der Versuch verstanden werden, diese Mechanismen nicht einfach zu sanktionieren, sondern in Frage zu stellen und *andere* Weisen des Umgangs mit Wirklichkeit aus einer anderen Art der Erfahrung heraus zu entwickeln.» (40) Eine solche andere Erfahrungswirklichkeit sieht Peukert bereits im altisraelitischen Stämmeverband gegeben, der sich in Abgrenzung zu den umliegenden altorientalischen Machtsystemen als egalitär verfaßte Gemeinschaft auf religiöser Basis verstanden hat. «Die Erkenntnis Gottes schließt die Erkenntnis ein, daß eine gemeinsame Existenz möglich ist, die nicht von den Mechanismen der Machtsteigerung beherrscht ist.» (57) Leben und Tod Jesu erweisen diese Erkenntnis als zuvorkommende Güte Gottes, die den Menschen bereits jetzt in die Lage versetzt, den machtbeherrschten Unheilszusammenhang zu durchbrechen durch die «unbedingte Bejahung des anderen, der im Ernstfall der Feind sein kann» (58). Damit ist eine Radikalisierung der Ethik erreicht, die nicht mehr nur auf der Einigung von gleichberechtigten Individuen beruht, sondern den Aspekt der Subjektwerdung des anderen durch meine freie Anerkennung in seiner Freiheit in den Vordergrund rückt (59f.). Universal ist diese Bejahung auch in der diachronen Dimension, nämlich universal in dem Sinne, daß Ermöglichung der Subjektwerdung auch vor der Grenze des Todes nicht zurückschrecken will; angesichts gerade der Vernichtungserfahrungen unseres Jahrhunderts muß solidarisches Bejahen auch die Vernichteten meinen, muß mithin auch ihre Rettung behauptet werden (62).

Ähnlich wie Arens konstatiert auch *R.J. Siebert* bei Habermas eine «Zwiespältigkeit zwischen kommunikativer Praxis und Transzendenz» (72), die Siebert jedoch unter Rückgriff auf die klassische Kritische Theorie von Horkheimer, Adorno und Benjamin zu lösen versucht. Bei diesen Autoren sieht er einen «dialektischen Atheismus» entwickelt (78, 87), eine negative Theologie, die sich anschickt, «den Grenzpfahl zwischen dem Absoluten und der Geschichte

[29] Vgl. A. Auer, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: «Autonome Moral», in: ders. u.a. (Hg.), Moralerziehung im Religionsunterricht, Freiburg-Basel-Wien 1975, 27–57, hier 189 (Anm. 9).

[30] Vgl. K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br. 1989, 25.

aus dem reinen Streben nach Versöhnung und Befreiung nieder[zureißen]» (86). Analog dazu wird nun versucht, das Konstrukt der universalen Kommunikationsgemeinschaft über Habermas hinaus als theologischen Begriff weiterzudenken (89). «Habermas' Äquivalent für Adornos versöhnten Zustand ist die universale Kommunikationsgemeinschaft, eine alternative Chiffre des Absoluten» (90, vgl. auch 91).

Sieberts Versuch der transzendenten Auflösung der «Zwiespältigkeit in Habermas' Denken» stößt jedoch auf das Bedenken, daß hier dessen Anspruch, einen intersubjektivitätstheoretischen Paradigmenwechsel vorgenommen zu haben (vgl. oben I, 2), nicht wirklich ernst genommen wird. Adorno dachte sich den versöhnten Endzustand als positive Negation der Beherrschung und Vernichtung des anderen, bewegte sich also nach Habermas noch durchaus in den Kategorien der Subjektivitätsphilosophie, wenn er auch im Versuch, den versöhnten Zustand jenseits der zerstörerischen Subjekt-Objekt-Dialektik zu denken, ihr Ungenügen ahnte [31]. Was bleibt aber nach dem Paradigmenwechsel zur Intersubjektivität vom Begriff der Versöhnung? Kommunikation auch unter idealen Bedingungen zielt auf intersubjektive Verständigung, der die Kategorie der Versöhnung keineswegs identisch oder auch nur qualitativ ähnlich ist, sondern einer gänzlich anderen Dimension angehört. Versöhnung kann durch Kommunikation allein nicht erreicht werden, auch wenn diese dazu eine notwendige Bedingung darstellt. Zur Verständigung hinzutreten müssen vielmehr noch der kommunikativen Rationalität transzendente Momente, die die theologische Tradition etwa unter den Bezeichnungen der Buße, des Verzeihens und der Liebe thematisiert. Es stellt sich deshalb die Frage, ob Siebert nicht der Theorie des kommunikativen Handelns eine zu große Last aufbürdet mit der Forderung, die rationale Verständigung zur theologischen Versöhnung auszuweiten.

Eine solche Überforderung ist allerdings bereits in Habermas' Behauptung angelegt, «die Ideen der Versöhnung und der Freiheit als Chiffren für eine wie auch immer utopische Form der Intersubjektivität» entziffern zu können [32]. Hier scheint auch Habermas den Anspruch der kommunikativen Rationalität zu sehr auszuweiten auf Bereiche gelingenden Zusammenlebens, die außerhalb des Schemas der drei universalen Geltungsanprüche liegen. Kommunikatives Handeln ist wesentlich gekennzeichnet durch ein symmetrisches Verhältnis zwischen den einzelnen um Verständigung ringenden Aktoren [33]. Mit dem Begriff

[31] «Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.» (Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften VI, Frankfurt a. M. ³1982, 192.) – Vgl. J. Habermas, Theorie, I 523ff.

[32] A.a.O. 524.

[33] Vgl. a.a.O. 173.

der Versöhnung kommen aber notwendig asymmetrische Momente in den Blick; Verzeihung und Liebe sind «grundlose» Akte eines Subjekts, denen auf der Seite des Empfängers (nicht: des Objekts!) nichts Vergleichbares entspricht, und die auch nicht diskursiv rationalisiert werden können, weil sie eben nicht argumentativ begründbar sind. Aber erst durch eine solche Asymmetrie wird Versöhnung möglich. Ausgehend von diesem Gedankengang wäre dann auch die Vorstellung einer «Ich-Identität, die sich allein in Formen einer unversehrten Intersubjektivität bildet»[34], zu überprüfen. Diese Aussage wäre so zu verstehen, daß sich «unversehrte Intersubjektivität» selbst wiederum nicht nur innerhalb kommunikativen Handelns erreichen und bewahren läßt, sondern auf Elemente eines die rationale Kommunikation transzendierenden Umgangs miteinander angewiesen ist.

Wie noch zu zeigen sein wird, dürfen diese Bemerkungen aber keinesfalls dahin verstanden werden, daß der Kompetenzbereich kommunikativer Rationalität selbst bestritten werden soll. Es geht vielmehr darum, einerseits nicht die berechtigte und unersetzbare Funktion kommunikativen Handelns zu überschätzen (so Siebert in Anlehnung an Habermas), ohne aber andererseits die Idee der kommunikativen Rationalität selbst zu verabschieden (als Beispiel dafür vgl. weiter unten Eicher). Zwischen diesen beiden Überzeichnungen wäre m.E. der Umgang der Theologen mit der Theorie des kommunikativen Handelns zu suchen, nämlich in der realistischen Bestimmung nicht nur der Grenzen, sondern auch des Eigenrechts von kommunikativer Rationalität und «grundloser» Versöhnung in ihrem gegenseitigen Verhältnis[35].

Von Sieberts Versuch einer Theologisierung der Theorie des kommunikativen Handelns durch die Idee der Versöhnung unterscheidet sich der Beitrag von *Ch. Davis* darin, daß hier – ausgehend vom umfassenden Begriff der kommunikativen Vernunft – eine rationale Begründung der religiösen Hoffnung angestrebt wird (104, 107). Religiöse Hoffnung, die sich von partiellen Hoffnungen durch ihren umfassenden Charakter abhebt und deren Zielpunkt darstellt, erhebt nach Davis, ähnlich dem kommunikativen Handeln, die drei Geltungsansprüche auf Wahrhaftigkeit, Richtigkeit und Wahrheit ihrer Aussagen (107ff.). Der eigentliche religiöse Aspekt kommt aber erst dadurch zum Zug, daß säkulare Hoffnung sich angesichts der unausweichlichen Kontingenzen menschlichen Lebens mit Wahrscheinlichkeiten begnügen muß, während religiöse Hoffnung bereits in der jetzigen Existenz Wurzeln ihrer Erfüllung zu erkennen vermag (111). Falls jedoch eingeräumt wird, daß die Rationalität einer Aussage in ihrer Begründbarkeit und Kritisierbarkeit besteht[36], muß

[34] A.a.O. 524.

[35] Vgl. in diesem Sinne auch die wertvollen Bemerkungen von Habermas zur Intuition einer unversehrten Intersubjektivität in: DERS., Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985, 202f. und 205f.

[36] Vgl. DERS., Theorie, I 36. – Davis diskutiert diese Bestimmung leider nicht.

Davis zur Begründung religiöser Hoffnung offensichtlich einen anderen Rationalitätsbegriff in Anspruch nehmen, als er in der «Theorie des kommunikativen Handelns» vorgeschlagen wird (vgl. 112).

Der Grundthese von Habermas' Rationalisierungstheorie, daß moderne Bewußtseinsstrukturen durch die Verflüssigung sakral geschützter Gehalte erst ermöglicht wurden, weshalb in der Moderne religiöse Systeme weitgehend überwunden seien (vgl. oben I, 1), tritt *F. Schüssler Fiorenza* mit dem Argument entgegen, Habermas übersehe «das Ausmaß, in dem die Religion sich innerhalb der Moderne verändert hat» (126). Die von kosmologischen Weltbildern unabhängige, formalisierte und ethisierte (127ff.) moderne Religion erlaube es nämlich, daß sich gerade die Kirchen als institutioneller Ort öffentlicher Diskurse über Probleme der Gerechtigkeit anböten. So faszinierend dieses Gedankenexperiment ist, bleiben doch soziologische bzw. sozialpsychologische Bedenken: Zum einen ist es leider kaum so, daß sich die Angehörigen kirchlicher Gemeinschaften von ihren lebensweltlichen Verstrickungen innerhalb von Diskurssituationen besser lösen können als andere Angehörige moderner Gesellschaften; damit wird aber die Auszeichnung der Kirchen als provisorischer Diskurs-Institutionen fragwürdig. Zum anderen darf wohl auch nicht übersehen werden, daß moderne Religiosität, wie Schüssler Fiorenza sie skizziert, noch kaum über die engen Kreise der Fachtheologen und der «religiösen Virtuosen» im Sinne Max Webers hinausgedrungen sind; zwar werden keine mythischen Kosmologien zur Lebensbewältigung mehr gebraucht, aber der Verdacht besteht doch, daß in der moralischen Dimension die Mehrzahl der Kirchenglieder ähnlich wie die Gesamtbevölkerung der Industriegesellschaften weitgehend eine konventionelle «law-and-order-Sittlichkeit» vertritt.

Wesentlich wichtiger dürfte demgegenüber der, wohl vom Communitarianism (vgl. oben II) beeinflußte, Vorschlag Schüssler Fiorenzas sein, die Durchführung praktischer Diskurse nicht mehr ausschließlich unter das Motiv abstrakt-universaler Gerechtigkeitssuche durch Konsensfindung zu stellen, ohne deswegen aber auf der anderen Seite gleich in historistische oder neoaristotelische Konzeptionen abzugleiten, die in ihrer Konsequenz Moralität lediglich als bestehende Sittlichkeit einer gegebenen Gemeinschaft zu sehen vermögen (133ff.)[37]. Schüssler Fiorenza sieht die Lösung in einem Ansatz, der

[37] Auch im deutschsprachigen Raum wurde diese Problematik bereits erkannt, vgl. etwa W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Es wäre weiter zu überprüfen, ob nicht das Problem, das Schüssler Fiorenza unter den Stichworten abstrakter ethischer Universalismus versus Einsicht in die historische Bedingtheit von Vernunft und Erfahrung umreißt, auch durch die Reflexion auf die Problematik einer geschichtsbezogenen Anwendung der postkonventionellen, d.h. universalistischen Prinzipienethik gelöst werden könnte, wie sie K.-O. Apel vorgelegt hat, vgl. K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, bes. 127ff. Gerade Schüssler Fiorenzas Hinweis auf die Anwendungsproblematik (136) legt diese Vermutung nahe.

die Schwächen beider Positionen transzendieren soll, nämlich im Versuch «eines doppelten oder weiten reflexiven Äquilibriums zwischen hermeneutischen Rekonstruktionen normativer Traditionen und dem diskursiven Versuch, in bezug auf die Gerechtigkeit ein vernünftiges Einverständnis zu erzielen» (135).

Von Peukerts kritisch-rekonstruktiver Auseinandersetzung mit dem Denken von Habermas grenzt sich *G.M. Simpson* ab durch das Argument, Peukert begnüge sich in seiner theologischen Betrachtung zu schnell mit dem Aufweis universaler Solidarität als Voraussetzung kommunikativer Rationalität (157). Simpson dagegen geht es darum, eine Theorie kommunikativer Argumentation als Theologie des Kreuzes zu entwickeln. Trotz der Andeutungen (vgl. 158f.) bleibt dieses Programm aber noch unklar.

Ebenfalls vom Standpunkt einer Theologia Crucis aus betrachtet *P. Eicher* die Theorie des kommunikativen Handelns; er hat jedoch offensichtlich nicht das Ziel, darin nach theologischen Anschlußpunkten zu suchen (das zeigt schon seine Zuspitzung von Peukerts Anfragen an die «neuzeitliche Handlungstheorie», 214ff.), sondern diese insgesamt abzulehnen. Leider lassen sich seine Vorwürfe aber kaum verifizieren: Der Diskurs kann erstens keineswegs als bloßes «Palaver» ohne Handlungsrelevanz oder als «diskursiver Tauschverkehr» (201f.) verstanden werden, wenn nur der entscheidende Unterschied zwischen kommunikativem Handeln und Diskurs beachtet wird: Die Diskursebene wird erst – dann aber notwendigerweise – betreten, wenn die Individuen ihre Situationsdefinitionen und Handlungspläne nicht mehr problemlos aufeinander abstimmen können; Diskurse sind also kein «Handlungsersatz», sondern wollen aufeinander abgestimmtes Handeln der verschiedenen Subjekte überhaupt erst ermöglichen. Weiter folgt aus der diskursiv erreichten Verständigung durchaus eine Handlungsverpflichtung. Übrigens wird, wie bereits angemerkt, das Anwendungsproblem diskursiv gefundener Normen schon seit geraumer Zeit erörtert, ohne daß Eicher darauf Bezug nimmt [38]. Genausowenig kann zweitens Habermas ohne weiteres der Vorwurf treffen, sich bereits im Besitz eines objektiven Beurteilungsstandpunktes für seine Rationalisierungsthese wähnen zu müssen (213). Habermas' Entwicklungslogik ist ein rekonstruktives Konzept und macht als solches ausdrücklich keine Aussagen über einen objektiv gültigen Endpunkt der Geschichte. Leider übersieht Eicher in dieser Frage die Diskussion zur Letztbegründung der Ethik zwischen Apel und Habermas, die von diesem gerade abgelehnt wird (vgl. oben II). Erstaunlich ist drittens auch Eichers Rede von «intellektuellen Begründungsdiktaturen» (212), da damit, zweifellos gegen die Intentionen des Autors, der Anschein erweckt

[38] Vgl. nur die Angaben oben Anm. 37 gegenüber Eichers Einsicht in die Differenz von Gerechtigkeit und «gutem Leben» (201).

werden könnte, hier würden bekannte Vorwürfe konservativer Rationalitätskritik[39] unbesehen übernommen.

Die übereilten Vorwürfe von Eicher belasten unnötig sein eigenes wertvolles Anliegen, ob der Rede vom kommunikativen Handeln die Fragen nach Schuld und Erlösung nicht zu vergessen. Die Bewahrung dieser theologischen Kategorien schließt eine Anerkennung der Legitimität kommunikativer Rationalität keineswegs aus (vgl. w. o. die Ausführungen zu Siebert). Die Einsicht müßte sich allerdings durchsetzen, daß das eine ohne das andere nicht zu haben ist. Nur in dieser Einstellung dürfte der Anschluß der Theologie an aktuelle Theorieangebote wieder zu gewinnen sein.

In einer historischen Erinnerung weist *G. Wenz* auf die Philosophie der Kommunikation von F.D.E. Schleiermacher hin (229 ff.). In der dort angelegten Einheit von Subjektivitätstheorie und verständigungsorientierter Kommunikationstheorie (239) behauptet Wenz, eine Bestätigung finden zu können für die bereits von D. Henrich (vgl. oben II) vorgenommene Zurückweisung der Notwendigkeit des «Paradigmenwechsels» in Habermas' Theorie. *M.L. Lamb* schließlich macht in einem letzten fundamentaltheologischen Beitrag aufmerksam auf den nichtdogmatischen und jede Form des modernen oder postmodernen Nihilismus ablehnenden Charakter kommunikativer Praxis (242, 252 u. ö.). Für die Theologie bedeutet dies nach Lamb die Aufforderung, Gottes Schöpfungshandeln (261) in den vielfältigen gesellschaftlichen Bereichen als pluralistische «Theologien des öffentlichen Lebens» zu thematisieren (268 ff.).

Neben den Erörterungen der Theorie des kommunikativen Handelns aus dem Bereich der Fundamentaltheologie enthält der vorliegende Band aber auch noch zwei konkretisierende Beiträge. *N. Mette* nimmt die religionspädagogische Herausforderung auf, die mit der von Habermas konstatierten Auflösung kulturell-religiöser Traditionsbestände in modernen Gesellschaften (vgl. oben I, 1) gegeben ist. Dieser Situation vermag eine konventionelle Rollenidentität nicht mehr Rechnung zu tragen, ohne sich wehrlos den gesellschaftlich wirksamen sozialstrukturellen Mechanismen ausgeliefert zu sehen (161 f.). Nun kann aber «eine auf der Basis von Religion konstituierte Identität geradezu als Musterbeispiel einer Rollenidentität bezeichnet werden. Damit ist zugleich gesagt, daß mit ihr eine für die Struktur der gegenwärtigen Gesellschaft adäquate Identitätsformation nicht erreicht werden kann.» (163) Mette sieht einen Ausweg aus diesem Dilemma in der Möglichkeit, die von Habermas und Mitarbeitern im Unterschied zur Rollenidentität skizzierte Ich-Identität[40], die auf

[39] Vgl. beispielsweise nur schon H. Lübbes Forderung nach einer pragmatischen Diskursbegrenzung in: W. Oelmüller (Hg.), Normenbegründung – Normendurchsetzung, Paderborn 1978, 202.

[40] Vgl. R. Döbert u.a. (Hg.), Entwicklung des Ichs, Köln 1977; J. Habermas, Moralbewußtsein, 127–205.

der Ausbildung kommunikativer Rationalität als Voraussetzung für die Selbstbestimmung in intersubjektiv gewährter Freiheit beruht (166), theologisch zu begründen und religionspädagogisch zu operationalisieren. «Der Glaube an einen Gott, der sich als derjenige offenbart hat, der radikal den anderen in sein Anderssein freiläßt und in seiner vorbehaltlosen Anerkennung dessen Identität konstituiert, läßt die eigene Identität als Geschenk erfahren und befreit damit von der Last permanenten Selbstverwirklichungsstrebens.» (170)

Als im deutschsprachigen Raum bisher wohl einziger katholischer Sozialethiker versucht *M.-J. Höhn,* mit der Diskursethik in ein umfassendes Gespräch zu kommen. Er geht dabei von der ernüchternden Beobachtung aus, daß im öffentlichen Diskurs die Soziallehre der Kirche kaum Wirkungen zeitigt und gleichzeitig hinter dem Niveau ethischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion zurückbleibt (179f.). Ein notwendig neu anzustrengendes Theorieprogramm der Christlichen Sozialethik muß deshalb sozialtheoretische, ethische und theologische Reflexionen umfassen (181). Hier stellt sich allerdings als erstes Problem die Frage nach der Vermittlung von Gesellschaftstheorie und Diskursethik. Höhn kritisiert den «ethischen Neutralismus» der Diskursethik und versucht, die «materialethischen Implikate kommunikativen und diskursiven Handelns» in den bekannten Soziallehre-Prinzipien der Personalität, der Sozialität, des Gemeinwohls, der Solidarität und der Subsidiarität zu identifizieren (188, 190f.).

Diese Identifikation überzeugt jedoch nicht, weil auch bei einer diskursethischen Reformulierung dieser Prinzipien (188) das genannte Vermittlungsproblem noch nicht gelöst ist: Es bleibt unklar, wie die eben nicht durch kommunikative, sondern durch strategische und Zweckrationalität konstituierten gesellschaftlichen Subsysteme von Staat und Wirtschaft ethisch integriert werden können. Statt dessen vermute ich, daß eine diskursive Sozialethik nicht vorschnell nach immer schon anerkannten, also quasi-transzendentalpragmatischen, materialethischen Implikaten der Diskursethik forschen sollte, sondern bei der von Habermas konstatierten Kolonialisierung der Lebenswelt (vgl. oben unter I, 3) anzusetzen hätte; genauer möchte ich behaupten, daß sich der genetische und normative Primat des kommunikativen vor dem zweckrationalen Handeln[41] und entsprechend der Primat der Lebenswelt vor den systemisch integrierten Handlungszusammenhängen in ähnlicher Weise transzendentalpragmatisch begründen lassen wie der Universalisierungsgrundsatz der Diskursethik. Dieser noch zu leistende Nachweis wäre der Kern einer möglichen Synthese von Diskursethik und Gesellschaftstheorie.

[41] Vgl. dazu J. HABERMAS, Theorie, I 388.

Ein weiteres Problem von Höhns anregendem Entwurf[42] dürfte darin liegen, daß «eine Christliche Sozialethik eine genuin theologische Sinndeutung menschlicher Existenz formulieren [muß], die über das hinausgeht, was der Mensch von sich aus über Grund und Ziel seines Daseins in Erfahrung bringen kann.» (181) Ob dieser Anspruch mit dem Hinweis auf eine notwendige «Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumentationskompetenz» (193ff., hier 194) bereits eingelöst ist, bleibt zu bezweifeln; die jüngsten Diskussionen um den Status advokatorischer Diskurse[43] und um die notwendige Ergänzung der Diskursethik durch ein verantwortungsethisch reflektiertes Handlungsprinzip[44] lassen jedenfalls Humanität nicht unbedingt als aporetischen Grenzbegriff kommunikativer Vernunft erscheinen. Die Solidarität der Vernünftigen mit den Vernunftlosen (194) ist vielmehr konstitutives Prinzip der – immer vor dem Problem einer bloß provisorischen und somit unzureichenden Realisierung stehenden – Diskursethik. Das schließt das realistische Eingeständnis ein, daß – genauso wie jede reale Kommunikationsgemeinschaft unter zeitlichen Bedingungen nur partikulär sein kann – sich auch der reale praktische Diskurs mittels allein zugelassener rationaler Argumentation der regulativen Idee der absoluten Gerechtigkeit lediglich annähern kann. Aber damit ist immerhin schon viel erreicht, wenn nur berücksichtigt wird, daß dieser Diskurs erst dadurch sinnvoll wird, daß advokatorische und anamnetische Überlegungen nicht ignoriert werden, obwohl sie nicht ohne weiteres wie kognitive Argumente in den Diskurs eingebracht werden können. Diesen Problembereich zu thematisieren, ist, wie mehrfach angetönt, Aufgabe der Theologie insgesamt.

Einen spezifisch theologischen Beitrag möchte ich darüber hinaus, in Anlehnung an das dargestellte Konzept von Mette, auch in der motivationalen Verankerung des humanitären Impulses sehen; diese Aufgabe könnte erfüllt werden durch den Aufweis der Tatsache, daß wahrhaft menschliches Zusammenleben auch in einer rationalisierten Lebenswelt angewiesen bleibt auf Momente des «Entgegenkommens», die innerhalb der Theorie des kommunikativen Handelns nicht adäquat zu verstehen sind. Eine Unterbewertung des

[42] Eine eingehendere Auseinandersetzung mit seiner demnächst erscheinenden Habilitationsschrift «Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik» bleibt vorbehalten; vgl. aber schon jetzt H.-J. Höhn, Handlungstheorie und Sozialethik, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 29 (1988) 29–60; ders., Vernunft – Kommunikation – Diskurs, in: FZPhTh 36 (1989) 93–128.

[43] Vgl. dazu M. Brumlik, Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personwerdung, in: H.-U. v. Brachel; N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität, Fribourg-Münster 1985, 300–322; ders., Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger, in: W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, 265–300.

[44] Vgl. K.-O. Apel, Verantwortung und Diskurs; A. Wellmer, Ethik und Dialog, Frankfurt a. M. 1986.

theologischen Anspruchs kann diese Aufgabe nur für diejenigen bedeuten, die blauäugig neben Begründungsfragen die ungleich problematischere Dimension der Motivation moralischen Handelns übersehen.

IV. Weiter anstehende Gesprächsthemen

Wer die Debatten verfolgt, die die Arbeiten von Jürgen Habermas in den letzten Jahren ausgelöst haben, wird nur schwer klare Gesprächslinien und bleibende Argumentationsformen ausmachen können; die Vorstellung der beiden Sammelbände bestätigt nur diesen Eindruck einer «Neuen Unübersichtlichkeit» in der Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns. Dennoch drängt sich die Frage auf, wo am ehesten in nächster Zeit weitergehende Klärungen der aufgeworfenen Fragen zu erwarten sind.

1. Zunächst einmal ist anzunehmen, daß die Diskussion der vom angelsächsischen *Communitarianism* vorgebrachten Thesen den nun schon seit geraumer Zeit ausgetragenen Streit zwischen Apel und Habermas über den letztbegründeten Status der Diskursethik wird verdrängen können. Angesichts des Vorwurfs, das Bestehen auf einem formal-prozeduralen Konzept der Diskursethik und damit auch die These des Vorrangs des «Richtigen» (Moralität) vor dem «Guten» (Sittlichkeit) entsprängen beide lediglich einem überzogenen Universalitätsanspruch einer auf kontingenten Ursachen und Bedingungen beruhenden westlichen Rationalität[45], scheint sich die Brisanz der Letztbegründungskontroverse weitgehend zu verflüchtigen. Ein weiterführendes Gespräch zwischen den beiden Konzeptionen einer formal-prozeduralen Diskursethik mit Anspruch auf Universalität einerseits und einer kommunitären, d.h. an konkreten Gemeinschaften orientierten Ethik andererseits könnte gerade auch zu einer besseren interkulturellen Verständigung beitragen[46].

2. Auf die Wünschbarkeit einer eingehenderen Diskussion der *gesellschaftstheoretischen* Aspekte der Theorie des kommunikativen Handelns wurde bereits hingewiesen (vgl. oben I, 3). Insbesondere von den in Einzeldisziplinen verzettelten Fachsoziologen wäre eine Rückkehr zu Fragen der Rationalitätsproblematik zu erwarten[47]. Bisher haben sich, soweit ich sehe, auch Vertreter der Systemtheorie noch kaum ernsthaft und umfassend zum gesellschaftstheoretischen Ansatz von Habermas geäußert.

[45] Vgl. etwa Ch. Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, in: W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, 101–135; ders., Sprache und Gesellschaft, in: A. Honneth; H. Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln, 35–52.

[46] Vgl. als einen ersten Diskussionsbeitrag B. Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 591–606.

[47] Vgl. J. Habermas' emphatische Einschätzung der Aufgaben der Soziologie in: Theorie, I 18 ff.

3. Aus einer verstärkten gesellschaftstheoretischen Diskussion könnte die *katholische Sozialethik* zwei entscheidende Einsichten gewinnen. Erstens würde klar, daß eine moderne Gesellschaft nicht mehr in Analogie zu einem lebendigen Organismus verstanden werden kann, sondern vielmehr durch verschiedene Organisationsprinzipien und Integrationsmechanismen zusammengehalten wird. Entsprechend müßten die bekannten Prinzipien der Soziallehre, wie etwa diejenigen des Gemeinwohls und der Subsidiarität, neu überdacht werden. Und zweitens würde erst eine systematische Koppelung von Ethik und Gesellschaftstheorie den Blick öffnen für die wesentlichen Unterschiede zwischen Individual- und Sozialethik. In erster Linie könnte sich dann die Einsicht durchsetzen, daß makroethische Probleme nicht bloß durch den Appell an das ethische Verantwortungsbewußtsein von Entscheidungsträgern in Wirtschaft und Politik zu lösen sind. Gerade die Verschuldungskrise der Länder der Dritten Welt hat drastisch vor Augen geführt, daß sich dieses Problem nicht vorschnell individualisierend und ethisierend als Frage des zu verantwortenden Handelns einzelner wird angehen lassen. Im Zusammenhang mit dem Unterschied von Individual- und Sozialethik dürfte dann auch die Frage der Moralität von Wirtschafts- und Sozialsystemen neu zu überdenken sein.

4. Innerhalb der *Fundamentaltheologie* wird letztlich die Frage des gegenseitigen Verhältnisses von Glaube und kommunikativer Vernunft noch weiter diskutiert werden müssen. Wie angetönt (vgl. oben III die Ausführungen zu Siebert und Eicher) sind m. E. sowohl eine voreilige Theologisierung kommunikativer Rationalität wie auch deren genauso überstürzte theologische Disqualifizierung verfehlt.

Wie die Beiträge in den beiden hier vorgestellten Bänden zeigen, ist das theologische und philosophische Potential der Theorie des kommunikativen Handelns noch keineswegs ausgeschöpft. Den Herausgebern kommt deshalb das Verdienst zu, einem breiteren Publikum aus Anlaß des 60. Geburtstages von Jürgen Habermas das fruchtbare Provisorium seines Werks deutlich gemacht zu haben.