

Jürgen Habermas

Die Einbeziehung des Anderen

Studien zur politischen Theorie
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1444

Die in *Die Einbeziehung des Anderen* enthaltenen Studien sind seit der Veröffentlichung von *Faktizität und Geltung* (1992) entstanden. Sie verbindet das Interesse an der Frage, welche Konsequenzen sich heute aus dem universalistischen Gehalt republikanischer Grundsätze ergeben – und zwar für pluralistische Gesellschaften, in denen sich multikulturelle Gegensätze verschärfen; für Nationalstaaten, die sich zu supranationalen Einheiten zusammenschließen; für die Bürger einer Weltgesellschaft, die hinter ihrem Rücken zu einer unfreiwilligen Risikogemeinschaft vereinigt worden sind.

Im ersten Teil verteidigt Habermas den vernünftigen Gehalt einer Moral der gleichen Achtung für jeden und der allgemeinen solidarischen Verantwortung des Einen für den Anderen.

Der zweite Teil enthält eine Auseinandersetzung mit John Rawls. Dabei geht es Habermas u. a. darum, die Unterschiede zwischen dem Politischen Liberalismus und einem Kantischen Republikanismus, wie er ihn versteht, deutlich zu machen.

Der dritte Teil soll zur Klärung der Kontroverse um die Zukunft des Nationalstaats beitragen, die in der Bundesrepublik seit der Wiedervereinigung von neuem aufgelebt ist.

Der vierte Teil befaßt sich mit der Durchsetzung von Menschenrechten auf globaler und innerstaatlicher Ebene. Kants Konzeption des Weltbürgerrechts wird im Lichte unserer historischen Erfahrungen revidiert.

Der fünfte Teil erinnert an Grundannahmen der diskurstheoretischen Auffassung von Demokratie und Rechtsstaat. Deren Verständnis von deliberativer Politik erlaubt insbesondere eine Präzisierung der Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten.

Bereits im September 1992 hatte die Cardozo Law School in New York zur bevorstehenden Veröffentlichung von *Faktizität und Geltung* eine wissenschaftliche Konferenz veranstaltet. Der Anhang enthält Habermas' ausführliche Replik auf die dort vorgetragenen Einwände.

Jürgen Habermas
Die Einbeziehung des Anderen

Studien zur politischen Theorie

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

4. Auflage 2019

Erste Auflage 1999

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1444

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29044-6

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

I. WIE VERNÜNFTIG IST DIE AUTORITÄT DES SOLLENS?

1. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral	11
--	----

II. POLITISCHER LIBERALISMUS – EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT JOHN RAWLS

2. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch	65
3. ›Vernünftig‹ versus ›Wahr‹ oder die Moral der Weltbilder	95

III. HAT DER NATIONALSTAAT EINE ZUKUNFT?

4. Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft	128
5. Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhält- nis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie	154
6. Braucht Europa eine Verfassung? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm	185

IV. MENSCHENRECHTE – GLOBAL UND INNERSTAATLICH

7. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren	192
8. Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat	237

v. WAS HEISST »DELIBERATIVE POLITIK«?

9. Drei normative Modelle der Demokratie	277
10. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie	293

ANHANG ZU »FAKTIZITÄT UND GELTUNG«

Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School	309
Nachweise	399
Namenregister	401

Vorwort

Die vorliegenden Studien sind seit der Veröffentlichung von »Faktizität und Geltung« (1992) entstanden. Sie verbindet das Interesse an der Frage, welche Konsequenzen sich heute aus dem universalistischen Gehalt republikanischer Grundsätze ergeben – und zwar für pluralistische Gesellschaften, in denen sich multikulturelle Gegensätze verschärfen, für Nationalstaaten, die sich zu supranationalen Einheiten zusammenschließen, und für die Bürger einer Weltgesellschaft, die hinter ihrem Rücken zu einer unfreiwilligen Risikogemeinschaft vereinigt worden sind.

Im ersten Teil verteidige ich den vernünftigen Gehalt einer Moral der gleichen Achtung für jeden und der allgemeinen solidarischen Verantwortung des einen für den anderen. Das postmoderne Mißtrauen gegen einen rücksichtslos assimilierenden und gleichschaltenden Universalismus mißverstehet den Sinn dieser Moral und bringt im Eifer des Gefechts jene relationale Struktur von Andersheit und Differenz zum Verschwinden, die ein wohlverstandener Universalismus gerade zur Geltung bringt. Ich hatte in der »Theorie des kommunikativen Handelns« die Grundbegriffe so ange-setzt, daß sie eine Perspektive für Lebensverhältnisse bilden, die die falsche Alternative von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« sprengen. Dieser gesellschaftstheoretischen Weichenstellung entspricht in der Moral- und Rechtstheorie ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus. Der gleiche Respekt für *jedermann* erstreckt sich nicht auf Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit. Und das solidarische Einstehen für den Anderen *als einen von uns* bezieht sich auf das flexible »Wir« einer Gemeinschaft, die allem Substantiellen widerstrebt und ihre porösen Grenzen immer weiter hinaus-schiebt. Diese moralische Gemeinschaft konstituiert sich allein über die negative Idee der Abschaffung von Diskriminierung und Leid sowie der Einbeziehung der – und des – Marginalisierten in eine wechselseitige Rücksichtnahme. Diese konstruktiv entworfene Gemeinschaft ist kein Kollektiv, das uniformierte Angehörige

zur Affirmation der je eigenen Art nötigen würde. Einbeziehung heißt hier nicht Einschließen ins Eigene und Abschließen gegens Andere. Die »Einbeziehung des Anderen« besagt vielmehr, daß die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch und gerade für diejenigen, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen.

Der zweite Teil enthält eine Auseinandersetzung mit John Rawls, zu der mich Redaktion und Herausgeber des *Journal of Philosophy* eingeladen haben. Darin versuche ich zu zeigen, daß die Diskurstheorie besser geeignet ist, jene moralischen Intuitionen auf den Begriff zu bringen, die Rawls wie mich leiten. Meine Replik dient freilich auch dem Zweck, die Unterschiede zwischen dem Politischen Liberalismus und einem Kantischen Republikanismus, wie ich ihn verstehe, deutlich zu machen.

Der dritte Teil soll zur Klärung einer Kontroverse beitragen, die in der Bundesrepublik seit der Wiedervereinigung von neuem aufgelebt ist. Ich spinne den Faden weiter, den ich seinerzeit in einem Essay über »Staatsbürgerschaft und nationale Identität« aufgenommen habe.¹ Aus dem romantisch inspirierten Begriff der Nation als einer völkisch verwurzelten Kultur- und Schicksalsgemeinschaft, die eine eigene staatliche Existenz beanspruchen darf, speisen sich immer noch problematische Überzeugungen und Einstellungen – der Appell an ein vermeintliches Recht auf nationale Selbstbestimmung, die symmetrische Abwehr von Multikulturalismus und Menschenrechtspolitik sowie das Mißtrauen gegen die Übertragung von Souveränitätsrechten auf supranationale Einrichtungen. Die Apologeten der Volksnation verkennen, daß uns gerade die eindrucksvollen historischen Errungenschaften des demokratischen Nationalstaates und dessen republikanische Verfassungsprinzipien darüber belehren können, wie wir mit den aktuellen Problemen des unausweichlichen Übergangs zu postnationalen Vergesellschaftungsformen umgehen sollten.

Der vierte Teil befaßt sich mit der Durchsetzung von Menschenrechten auf globaler und innerstaatlicher Ebene. Das Bicentennarium der Schrift zum *Ewigen Frieden* gibt Anlaß, Kants Konzep-

1 Faktizität und Geltung (Suhrkamp), 632-660.

tion des Weltbürgerrechts im Lichte unserer historischen Erfahrungen zu revidieren. Die einstmals souveränen staatlichen Subjekte, die die völkerrechtliche Unschuldsvermutung längst verspielt haben, dürfen sich nicht länger auf das Prinzip der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten berufen. Zur Frage der humanitären Interventionen verhält sich die Herausforderung des Multikulturalismus spiegelbildlich. Auch hier suchen Minderheiten vor der eigenen Regierung Schutz. Aber diese Diskriminierung nimmt, im Rahmen eines insgesamt legitimen Rechtsstaats, die subtilere Form der Majorisierung durch eine mit der allgemeinen politischen Kultur verschmolzene Mehrheitskultur an. Gegen den kommunitaristischen Vorschlag von Charles Taylor mache ich allerdings geltend, daß eine »Politik der Anerkennung«, die die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Subkulturen und Lebensformen innerhalb desselben republikanischen Gemeinwesens sichern soll, ohne Kollektivrechte und Überlebensgarantien auskommen muß.

Der fünfte Teil erinnert an Grundannahmen der diskurstheoretischen Auffassung von Demokratie und Rechtsstaat. Dieses Verständnis von deliberativer Politik erlaubt insbesondere eine Präzisierung der Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten.

Bereits im September 1992 hatte die Cardozo Law School in New York zur bevorstehenden Veröffentlichung von »Faktizität und Geltung« eine wissenschaftliche Konferenz veranstaltet. Der Anhang enthält meine ausführliche Replik auf die dort dankenswerterweise vorgetragenen Einwände.

Starnberg, im Januar 1996

J. H.

1. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral

1

Moralische Sätze oder Äußerungen haben, wenn sie begründet werden können, einen kognitiven Gehalt. Um uns über den möglichen kognitiven Gehalt der Moral klarzuwerden, müssen wir also prüfen, was es heißt, etwas »moralisch zu begründen«. Dabei müssen wir den *moraltheoretischen* Sinn dieser Frage, ob moralische Äußerungen überhaupt ein Wissen ausdrücken und wie sie gegebenenfalls begründet werden können, von der phänomenologischen Frage unterscheiden, welchen kognitiven Gehalt die an solchen Konflikten Beteiligten selbst mit ihren moralischen Äußerungen verbinden. Von »moralisch begründen« spreche ich zunächst deskriptiv im Hinblick auf die rudimentäre Begründungspraxis, die in den alltäglichen Interaktionen der Lebenswelt ihren Ort hat.

Hier äußern wir Sätze, die den Sinn haben, von anderen ein bestimmtes Verhalten zu fordern (also eine Verpflichtung einzuklagen), uns selbst auf eine Handlung festzulegen (eine Verpflichtung einzugehen), anderen oder uns Vorwürfe zu machen, Fehler einzugestehen, eine Entschuldigung vorzubringen, Wiedergutmachung anzubieten usw. Auf dieser ersten Stufe dienen moralische Äußerungen dazu, die Handlungen verschiedener Akteure auf verbindliche Weise zu koordinieren. Die »Verbindlichkeit« setzt freilich die intersubjektive Anerkennung moralischer Normen oder etablierter Praktiken voraus, die für eine Gemeinschaft *auf überzeugende Weise* festlegen, wozu die Akteure verpflichtet sind und was sie voneinander zu erwarten haben. »Auf überzeugende Weise« soll heißen, daß sich die Angehörigen einer moralischen Gemeinschaft auf diese Normen immer dann, wenn die Handlungskoordination auf der ersten Stufe versagt, berufen, um sie als präsumtiv überzeugende »Gründe« für Ansprüche und kritische Stellungnahmen anzuführen. Moralische Äußerungen führen ein Potential von Gründen mit sich, das in moralischen Auseinandersetzungen aktualisiert werden kann.

Moralische Regeln operieren selbstbezüglich; ihre handlungskoordinerende Kraft bewährt sich auf zwei miteinander rückgekoppelten Interaktionsstufen. Auf der ersten Stufe steuern sie soziales Handeln unmittelbar, indem sie den Willen der Akteure binden und in bestimmter Weise orientieren; auf der zweiten Stufe regulieren sie deren kritische Stellungnahmen im Konfliktfall. Eine Moral sagt nicht nur, wie sich die Mitglieder der Gemeinschaft verhalten sollen; sie stellt zugleich Gründe für die konsensuelle Beilegung einschlägiger Handlungskonflikte bereit. Zum moralischen Sprachspiel gehören Auseinandersetzungen, die aus der Sicht der Beteiligten mit Hilfe eines allen gleichermaßen zugänglichen Begründungspotentials überzeugend geschlichtet werden können. Aufgrund dieses internen Bezuges zur sanften Überzeugungskraft von Gründen empfehlen sich moralische Verpflichtungen, soziologisch betrachtet, als Alternative zu anderen, nicht verständigungsorientierten Arten der Konfliktlösung. Anders ausgedrückt, wenn der Moral ein glaubwürdiger kognitiver Gehalt fehlen würde, wäre sie den kostspieligeren Formen der Handlungskoordination (wie der direkten Gewaltanwendung oder der Einflußnahme über die Androhung von Sanktionen bzw. die Aussicht auf Belohnungen) nicht überlegen.

Wenn wir den Blick auf moralische Auseinandersetzungen richten, müssen wir Gefühlsreaktionen in die Klasse der moralischen Äußerungen einbeziehen. Schon der zentrale Begriff der Verpflichtung bezieht sich nicht nur auf den Inhalt moralischer Gebote, sondern auf den eigentümlichen Charakter der Sollgeltung, der sich auch im Gefühl des Verpflichtetseins spiegelt. Kritische und selbstkritische Stellungnahmen zu Verstößen äußern sich in Gefühlseinstellungen: aus der Sicht dritter Personen als Abscheu, Empörung und Verachtung, aus der Sicht der Betroffenen gegenüber zweiten Personen als Gefühl der Kränkung oder als Ressentiment, aus der Sicht der ersten Person als Scham und Schuld.¹ Dem entsprechen Bewunderung, Loyalität, Dankbarkeit usw. als affirmative Gefühlsreaktionen. Weil diese Stellung nehmenden Gefühle implizit Urteile ausdrücken, korrespondieren ihnen Bewertungen.

1 Vgl. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London 1974.

Wir beurteilen Handlungen und Absichten als »gut« oder »schlecht«, während sich das Tugendvokabular auf Eigenschaften der handelnden Personen bezieht. Auch in diesen moralischen Gefühlen und Bewertungen verrät sich der Anspruch, daß moralische Urteile begründet werden können. Von anderen Gefühlen und Bewertungen unterscheiden sie sich nämlich dadurch, daß sie mit rational einklagbaren Verpflichtungen verwoben sind. Wir verstehen diese Äußerungen eben nicht als Ausdruck bloß subjektiver Empfindungen und Präferenzen.

Aus dem Umstand, daß moralische Normen für die Angehörigen einer Gemeinschaft »in Geltung sind«, folgt freilich noch nicht, daß sie, an sich betrachtet, einen kognitiven Gehalt haben. Ein soziologischer Beobachter mag ein moralisches Sprachspiel als soziale Tatsache beschreiben und sogar erklären können, warum Angehörige von ihren moralischen Regeln »überzeugt« sind, ohne selbst in der Lage zu sein, die Plausibilität dieser Gründe und Interpretationen nachzuvollziehen.² Ein Philosoph kann sich damit nicht zufriedengeben. Er wird die Phänomenologie der einschlägigen moralischen Auseinandersetzungen vertiefen, um dahinterzukommen, was die Angehörigen tun, wenn sie (glauben) etwas moralisch (zu) begründen.³ »Dahinterkommen« heißt freilich etwas anderes, als Äußerungen geradehin zu »verstehen«. Der reflektierende Nachvollzug der lebensweltlichen Begründungspraxis, an der wir als Laien selber teilnehmen, erlaubt rekonstruierende Übersetzungen, die ein kritisches Verständnis fördern. In dieser methodischen Einstellung erweitert der Philosoph die *festgehaltene* Beteiligungsperspektive über den Kreis der *unmittelbar* Beteiligten hinaus.

2 Vgl. H. L. A. Hart hat diese Ansicht vertreten und die Einheit von Rechtssystemen auf Grund- oder Erkenntnisregeln zurückgeführt, die den Regelkorpus im ganzen legitimieren, ohne selbst einer rationalen Rechtfertigung fähig zu sein. Wie die Grammatik eines Sprachspiels, so wurzelt auch die »Erkenntnisregel« in einer Praxis, die ein Beobachter nur als Tatsache konstatieren kann, während sie für die Beteiligten eine einleuchtende kulturelle Selbstverständlichkeit darstellt, »die angenommen und als gültig unterstellt wird«. H. L. A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt a. M. 1973, 155.

3 Vgl. die glänzende Phänomenologie des Moralbewußtseins in: L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main 1993, Kap. 3.

Anhand der in der Moderne entwickelten moralphilosophischen Ansätze lassen sich die Ergebnisse solcher Bemühungen inspizieren. Diese Theorien unterscheiden sich freilich im Grad der hermeneutischen Bereitwilligkeit. Je nachdem, wie weit sie sich auf das von den Beteiligten intuitiv verwendete moralische Wissen einlassen, gelingt es ihnen, vom kognitiven Gehalt unserer moralischen Alltagsintuitionen mehr oder weniger rekonstruktiv einzuholen.

Der *starke Nonkognitivismus* will den kognitiven Gehalt der moralischen Sprache insgesamt als Illusion entlarven. Er versucht zu zeigen, daß sich hinter den Äußerungen, die den Teilnehmern als begründungsfähige moralische Urteile und Stellungnahmen erscheinen, nur subjektiv zurechenbare Gefühle, Einstellungen oder Entscheidungen verbergen. Zu ähnlich revisionistischen Beschreibungen wie der Emotivismus (Stevenson) und der Dezisionismus (Poppers oder des frühen Hare) gelangt auch der Utilitarismus, der den »bindenden« Sinn von Wertorientierungen und Verpflichtungen auf Präferenzen zurückführt. Anders als der strenge Nonkognitivismus ersetzt er allerdings das unaufgeklärte moralische Selbstverständnis der Beteiligten durch eine aus der Beobachterperspektive vorgenommene Nutzenkalkulation und bietet insofern eine moraltheoretische Begründung für das moralische Sprachspiel an.

Insoweit berührt sich der Utilitarismus mit Formen eines *schwachen Nonkognitivismus*, der dem Selbstverständnis der moralisch handelnden Subjekte, sei es im Hinblick auf moralische Gefühle (wie in der Tradition der schottischen Moralphilosophie) oder im Hinblick auf die Orientierung an geltenden Normen (wie im Kontraktualismus Hobbes'scher Prägung) Rechnung trägt. Der Revision verfällt jedoch das Selbstverständnis der moralisch urteilenden Subjekte. In ihren vermeintlich objektiv begründeten Stellungnahmen und Urteilen sollen sich tatsächlich nur rationale Motive ausdrücken, seien es (zweckrational zu begründende) Gefühle oder Interessenlagen.

Der *schwache Kognitivismus* läßt das Selbstverständnis der im Alltag angetroffenen moralischen Begründungspraxis auch insoweit intakt, als er »starken« Wertungen einen epistemischen Status zuschreibt. Die reflexive Besinnung auf das, was für mich (bzw. uns)

aufs Ganze gesehen »gut« oder für meine (bzw. unsere) bewußte Lebensführung »maßgebend« ist, erschließt (im Gefolge von Aristoteles oder Kierkegaard) eine Art kognitiven Zugang zu Wertorientierungen. Was jeweils wertvoll oder authentisch ist, drängt sich uns gewissermaßen auf und unterscheidet sich von bloßen Präferenzen durch eine bindende, nämlich über die Subjektivität von Bedürfnissen und Präferenzen hinausweisende Qualität. Revidiert wird allerdings das intuitive Verständnis von Gerechtigkeit. Aus der Perspektive einer je eigenen Konzeption des Guten erscheint die auf interpersonale Beziehungen zugeschnittene Gerechtigkeit nur als ein (wie immer auch prononcierter) Wert neben anderen Werten, nicht als kontextunabhängiger Maßstab für unparteiliche Urteile.

Der *starke Kognitivismus* will auch noch dem kategorischen Geltungsanspruch von moralischen Verpflichtungen gerecht werden. Er versucht, den kognitiven Gehalt des moralischen Sprachspiels auf ganzer Breite zu rekonstruieren. In der Kantischen Tradition geht es nicht wie im Neoaristotelismus um die Klärung einer moralischen Begründungspraxis, die sich *innerhalb* des Horizonts fraglos anerkannter Normen bewegt, sondern um die Begründung eines moralischen Gesichtspunktes, unter dem solche Normen selbst unparteilich beurteilt werden können. Hier begründet die Moraltheorie die Möglichkeit moralischen Begründens, indem sie den Gesichtspunkt rekonstruiert, den die Mitglieder posttraditionaler Gesellschaften selber intuitiv einnehmen, wenn sie angesichts problematisch gewordener moralischer Grundnormen nur noch auf Vernunftgründe rekurrieren können. Aber im Unterschied zu empiristischen Spielarten des Kontraktualismus werden diese Gründe nicht als aktorrelative Motive begriffen, so daß der epistemische Kern der Sollgeltung intakt bleibt.

Ich werde zunächst die Ausgangssituation, in der die religiöse Geltungsgrundlage der Moral entwertet wird, charakterisieren (II). Das ist der Hintergrund für eine genealogische Fragestellung, unter der ich sodann die beiden Varianten des klassischen Empirismus (III), zwei interessante Versuche der Erneuerung des empiristischen Erklärungsprogramms (IV-v) und die beiden auf Aristoteles (VI) und Kant (VII) zurückgehenden Traditionen prüfen möchte.

Das dient der Vorbereitung der beiden systematischen Fragen, welche moralischen Intuitionen sich vernünftig rekonstruieren lassen (VIII) und ob der diskurstheoretisch entfaltete Gesichtspunkt selbst begründet werden kann (IX).

II

Die Versuche, den »moralischen Gesichtspunkt« zu erklären, erinnern daran, daß die moralischen Gebote nach dem Zusammenbruch eines »katholischen«, für alle verbindlichen Weltbildes und mit dem Übergang zu weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften nicht mehr von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus öffentlich gerechtfertigt werden können. Von diesem Standpunkt jenseits der Welt ließ sich die Welt als ganze vergegenständlichen. Der »moralische Gesichtspunkt« soll diese Perspektive innerweltlich rekonstruieren, d. h. in die Grenzen unserer intersubjektiv geteilten Welt selbst einholen, ohne die Möglichkeit der Distanzierung von der Welt als ganzer – und damit die Universalität des weltumspannenden Blickes – einzubüßen. Mit diesem Perspektivenwechsel zu einer »Transzendenz von innen«⁴ stellt sich aber die Frage, ob aus der subjektiven Freiheit und der praktischen Vernunft des gottverlassenen Menschen die spezifisch bindende Kraft von Normen und Werten überhaupt begründet werden kann – und wie sich dabei gegebenenfalls die eigentümliche Autorität des Sollens verändert. Die moralischen Alltagsintuitionen sind in den profanen westlichen Gesellschaften noch durch die normative Substanz der gewissermaßen enthaupteten, rechtlich zur Privatsache erklärten religiösen Traditionen geprägt, insbesondere durch die Gehalte der jüdischen Gerechtigkeitsmoral des Alten und der christlichen Liebesethik des Neuen Testaments. Diese werden, wenn auch oft implizit und unter anderem Namen, über Sozialisationsprozesse weitergereicht. Eine Moralphilosophie, die sich als

4 J. Habermas, »Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits«, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 127-156; dazu Th. M. Schmidt, »Immanente Transzendenz«, in: L. Hauser, E. Nordhofen (Hg.), *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen*, Freiburg 1994, 78-96.

Rekonstruktion des alltäglichen Moralbewußtseins versteht, steht damit vor der Herausforderung zu prüfen, was von dieser Substanz vernünftig gerechtfertigt werden kann.

Die biblisch überlieferten prophetischen Lehren hatten Interpretationen und Gründe bereitgestellt, die den moralischen Normen öffentliche Überzeugungskraft verliehen haben; sie hatten erklärt, warum Gottes Gebote nicht blinde Befehle sind, sondern in einem kognitiven Sinn Geltung beanspruchen können. Nehmen wir einmal an, daß es für Moral als solche auch unter den modernen Lebensbedingungen kein funktionales Äquivalent gibt, daß also das moralische Sprachspiel nicht durch eine bloße – und als solche wahrgenommene – Verhaltenskontrolle ersetzt werden kann. Dann stellt uns der phänomenologisch belegte kognitive Geltungssinn von moralischen Urteilen und Stellungnahmen vor die Frage, ob die Überzeugungskraft akzeptierter Werte und Normen so etwas wie ein transzendentaler Schein ist oder ob er auch unter nachmetaphysischen Bedingungen gerechtfertigt werden kann. Die Moralphilosophie muß nicht selbst die Gründe und Interpretationen beibringen, die in säkularisierten Gesellschaften an die Stelle der – jedenfalls *öffentlich* – entwerteten religiösen Gründe und Interpretationen treten; aber sie müßte die Art der Gründe und Interpretationen bezeichnen, die dem moralischen Sprachspiel auch ohne religiöse Rückendeckung eine hinreichende Überzeugungskraft sichern können. Im Hinblick auf diese genealogische Fragestellung möchte ich (1) an die monotheistische Geltungsgrundlage unserer moralischen Gebote erinnern und (2) die Herausforderung der modernen Ausgangssituation näher bestimmen.

(1) Die Bibel führt moralische Gebote auf das geoffenbarte Wort Gottes zurück. Diesen Geboten ist unbedingt Gehorsam zu leisten, weil sie durch die Autorität eines allmächtigen Gottes gedeckt sind. Insoweit wäre die Sollgeltung nur mit der Qualität eines »Müssens« ausgestattet, in dem sich die unbeschränkte Macht eines Souveräns spiegelt. Gott kann Nachachtung erzwingen. Diese voluntaristische Deutung verleiht aber der Normgeltung noch keinen kognitiven Sinn. Den gewinnt sie erst dadurch, daß die moralischen Gebote als Willensäußerungen eines *allwissenden* sowie *absolut gerechten und gütigen* Gottes interpretiert werden. Die

Gebote entspringen nicht der Willkür eines Allmächtigen, sondern sind Willensäußerungen eines ebenso weisen Schöpfer- wie gerechten und gütigen Erlösergottes. Aus den beiden Dimensionen der Schöpfungsordnung und der Heilsgeschichte können ontotheologische und soteriologische Gründe für die Anerkennungswürdigkeit der göttlichen Gebote gewonnen werden.

Die ontotheologische Rechtfertigung beruft sich auf eine Einrichtung der Welt, die sich der weisen Gesetzgebung des Schöpfergottes verdankt. Sie verleiht dem Menschen und der menschlichen Gemeinschaft inmitten der Schöpfung einen herausgehobenen Status und damit ihre »Bestimmung«. Mit der Schöpfungsmetaphysik kommt jene naturrechtliche Begrifflichkeit kosmologisch begründeter Ethiken ins Spiel, die auch aus den unpersönlichen Weltbildern der asiatischen Religionen und der griechischen Philosophie bekannt ist. Was die Dinge *ihrem Wesen nach* sind, hat einen teleologischen Gehalt. Auch der Mensch ist Teil einer solchen Wesensordnung; an ihr kann er ablesen, wer er ist und sein soll. Der vernünftige Gehalt der moralischen Gesetze erfährt auf diese Weise eine ontologische Beglaubigung aus der vernünftigen Einrichtung des Seienden im ganzen.

Die soteriologische Rechtfertigung moralischer Gebote beruft sich andererseits auf die Gerechtigkeit und Güte eines Erlösergottes, der am Ende aller Tage sein – an die Bedingung moralischen oder gesetzestreuen Lebenswandels geknüpftes – Heilsversprechen einlöst. Er ist Richter und Erlöser in einer Person. Im Lichte seiner Gebote beurteilt Gott die Lebensführung einer jeden Person nach Maßgabe ihrer Verdienste. Dabei verbürgt seine Gerechtigkeit ein Urteil, das der unvergleichlichen Lebensgeschichte jedes Einzelnen angemessen ist, während seine Güte zugleich der Fehlbarkeit des menschlichen Geistes und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur Rechnung trägt. Einen vernünftigen Sinn erhalten die moralischen Gebote durch beides: dadurch, daß sie den Weg zum persönlichen Heil weisen, wie auch dadurch, daß sie unparteilich angewendet werden.

Die Rede von moralischen »Geboten« ist freilich insofern irreführend, als der Heilsweg nicht durch ein System von Regeln, sondern durch eine göttlich autorisierte und zur Nachahmung empfohlene

Lebensweise vorgezeichnet ist. Das ist beispielsweise der Sinn der Nachfolge Christi. Auch andere Weltreligionen, sogar die Philosophie mit ihrem Ideal des Weisen und der *vita contemplativa*, verdichten die moralische Substanz ihrer Lehren zu exemplarischen Lebensformen. Das bedeutet, daß in religiös-metaphysischen Weltdeutungen das *Gerechte* noch mit bestimmten Konzeptionen des *guten Lebens* verwoben ist. Wie wir uns in interpersonellen Beziehungen gegenüber jedermann verhalten sollen, ergibt sich aus einem Modell vorbildlicher Lebensführung.

Im übrigen erlaubt der Bezugspunkt eines in persona auftretenden Gottes, der am Jüngsten Tage über je individuelle Schicksale zu Gericht sitzt, eine wichtige Differenzierung zwischen zwei Aspekten der Moral. Jede Person hat eine doppelte kommunikative Beziehung zu Gott, sowohl als Glied in der Gemeinde der Gläubigen, mit der Gott einen Bund geschlossen hat, wie auch als lebensgeschichtlich individuierter Einzelner, der sich vor dem Angesichte Gottes durch niemanden vertreten lassen kann. Diese Kommunikationsstruktur prägt die – durch Gott vermittelte – moralische Beziehung zum Nächsten unter Gesichtspunkten der *Solidarität* und der (nun in einem engeren Sinne verstandenen) *Gerechtigkeit*. Als Mitglied der universalen Gemeinde der Gläubigen bin ich dem anderen als Genossen, als »einem von uns«, solidarisch verbunden; als unvertretbarer Einzelner schulde ich dem anderen gleichmäßige Achtung als »einer von allen« Personen, die als unverwechselbare Individuen eine gerechte Behandlung erwarten. Die auf Mitgliedschaft begründete »Solidarität« erinnert an das soziale Band, das alle vereinigt: einer steht für den anderen ein. Der unerbittliche Egalitarismus der »Gerechtigkeit« fordert hingegen Sensibilität für die Unterschiede, die das eine Individuum vom anderen trennen: jeder verlangt vom anderen, in seiner Andersheit geachtet zu werden.⁵ Die jüdisch-christliche Tradition betrachtet Solidarität und Gerechtigkeit als zwei Aspekte derselben Sache: sie lassen dieselbe Kommunikationsstruktur von zwei verschiedenen Seiten sehen.

5 Zu »Gerechtigkeit« und »Solidarität« vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, 15 ff. und 69 ff.; eine andere Fassung schlägt L. Wingert (1993), 179 ff., vor.