

Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg und seiner Schule und die Moralthologie : ein Beitrag für eine intensivere und rekonstruktiv-kritische Interdisziplinarität

Autor(en): **Bucher, Anton A.**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **38 (1991)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761116>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ANTON A. BUCHER

Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg und seiner Schule und die Moralthologie

Ein Beitrag für eine intensivere und rekonstruktiv-kritische
Interdisziplinarität

O. Problemstellung: eine verschleppte Rezeption in der Moralthologie

In der Moralthologie bzw. der theologischen Ethik gilt es schon längst als Gemeinplatz, daß diese sinnvoll nur dann betrieben werden können, wenn sie in den – solidarisch-kritischen – Dialog speziell mit den Human- und Sozialwissenschaften eintreten.¹ Von daher erscheint es geradezu seltsam, daß eine weltweit diskutierte, sogar als «neues Paradigma» bezeichnete Theorie der Moralforschung in der Moralthologie bisher – wenn überhaupt – nur wenig Beachtung erfahren hat: die Theorie der Entwicklung des moralischen Urteils nach Lawrence

¹ Vgl. paradigmatisch W. KORFF, Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften, in: D. MIETH/F. COMPAGNONI (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Fribourg & Freiburg i.Br. 1978, bes. 168, wo ein «unabdingbare(r) Verweisungszusammenhang zwischen Ethik und empirische(r) Wissenschaft» festgestellt wird.

Kohlberg und seiner Schule.² Dies ist umso seltsamer, als in dieser Theorie wissenschaftstheoretische Erörterungen zur Interdisziplinarität der Moralforschung, wie sie gerade auch von der theologischen Ethik gefordert wird, einen breiten Stellenwert einnehmen und weil sie von Anfang an aus einem befruchtenden Ineinander von sozialwissenschaftlich-empirischer Forschung und moralphilosophischer Reflexion hervorgegangen ist.

Völlig unbekannt ist die in Deutschland vor allem seit 1976 – angetrieben speziell durch Jürgen Habermas³ – intensiv rezipierte Theorie Kohlbergs den Theologen freilich nicht. Rezipiert worden ist sie aber – und auch dies nicht gerade häufig – in erster Linie von praktischen Theologen, speziell Religionspädagogen.⁴ Im Schrifttum

² Grundlegend sind die beiden Hauptwerke: L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, Vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981; Vol. II: *The Psychology of Moral Development*, San Francisco 1984; vgl. auch L. KOHLBERG u.a., *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basel 1983.

In deutscher Übersetzung sind an grundlegenden Texten u.a. zugänglich: L. KOHLBERG, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a. M. 1974; L. KOHLBERG / E. TURIEL, *Moralische Entwicklung und Moralerziehung*, in: G. PORTELE (Hg.), *Sozialisation und Moral*, Weinheim & Basel 1978.

An wichtigen Diskussionsbänden sind neben anderen zu nennen B. MUNSEY (Ed.), *Moral Development, Education and Kohlberg*, Birmingham 1980; S. MODGIL / C. MODGIL (Ed.), *Lawrence Kohlberg. Consensus and Controversy*, Philadelphia 1986; F. OSER / W. ALTHOF / D. GARZ (Hg.), *Moralische Zugänge zum Menschen. Zugänge zum moralischen Menschen* 1986; F. OSER / R. FATKE / O. HÖFFE (Hg.), *Transformation und Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1986; W. EDELSTEIN / G. NUNNER-WINKLER (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt a.M. 1986; G. LIND / J. RASCHERT (Hg.), *Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg*, Weinheim & Basel 1987.

Leicht verständliche Einführungen bieten u.a. A. FLAMMER, *Entwicklungstheorien*, Bern & Stuttgart 1988, 162–180; D. GARZ, *Sozialpsychologische Entwicklungstheorien*, Opladen 1989, 133–176; F. OSER, *Moralisches Urteil in Gruppen*, Frankfurt a.M. 1981, bes. 319–345. Mit pädagogischen Umsetzungsvorschlägen: S. AUFENANGER / D. GARZ / M. ZUTAVERN, *Erziehung zur Gerechtigkeit*, München 1981; T. LICKONA, *Wie man gute Kinder erzieht! Die moralische Entwicklung des Kindes*, München 1989.

³ J. HABERMAS, *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M. 1973, 198–255 im Aufsatz «Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz»; DERS., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, bes. 13, 74ff.

⁴ Als einer der ersten Rezipienten ist G. Stachel zu nennen, dies – gründlich und kritisch – in: G. STACHEL / D. MIETH, *Ethisch handeln lernen*, Zürich & Köln 1978, bes. 75ff. Ein geradezu abschreckendes Beispiel für eine tendenziös-eklektische Rezeption bietet D. STOODT, *Kohlberg und die christliche Erziehung*, in: H.J. FRAAS / H.G. HEIMBROCK (Hg.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Göttingen 1986, 85–90. Ausgewogen sind die Darstellungen bei J. HOFFMANN, *Moralpädagogik*, Düsseldorf 1979, 95ff.; K.E. NIPKOW, *Moralerziehung*, Gütersloh 1981; F. SCHWEITZER, *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987, 112–120.

der deutschen Moraltheologie wird sie aber nur selten genannt, so bloß viermal im *Handbuch der theologischen Ethik*⁵ sowie in einem 1979 erschienenen Aufsatz von Oberhem, wo von Kohlbergs Theorie angenommen wird, sie sei gerade für die sogenannte «Autonome Moral» von nicht unerheblicher Bedeutung.⁶ Ganz kurz genannt wird die Theorie Kohlbergs auch im Zusammenhang von Gewissen und Gewissensbildung in der *Einführung in die Moraltheologie*, die Furger besorgt hat.⁷

Verstärkt Beachtung erfahren hat Kohlbergs Theorie jedoch in der amerikanischen (Moral)Theologie.⁸ Aber auch dort ist die Rezeption durch Mißverständnisse, Verkürzungen und Eklektizismen gekennzeichnet. Diese sind nicht zuletzt auf die rasante und international vorangetriebene Weiterführung des Paradigmas zurückzuführen. So wird Kohlberg von Dykstra beispielsweise unterstellt, er betrachte das moralisch Richtige ausschließlich von seiner Genese her und ohne auf (metaphysische) Theorien der Moral Bezug zu nehmen.⁹

Aber darf man Kohlberg einen solchen naturalistischen bzw. genetischen Fehlschluß überhaupt vorwerfen? Immerhin hätte Dykstra bei Kohlberg nachlesen können:

«When I started my research on the psychology of moral development, I was aware of the necessity for orienting to philosophical concepts of morality»¹⁰.

⁵ I 222, 478; II 195, 456.

⁶ H. OBERHEM, Das religionspädagogische Postulat «sittlicher Autonomie», in: *Religionspädagogische Beiträge* 3/1979.

⁷ Darmstadt 1988, 60.

⁸ Neben dem kritischen C.A. DYKSTRA, *Christian Education and the Moral Life: An Evaluation of and Alternative to Kohlberg*, Dissertation at the Princeton Theological Seminary 1978; DERS., *Vision and Character. A Christian Educator's Alternative to Kohlberg*, New York 1981; DERS., *What are People Like? An Alternative to Kohlberg's View*, in: D. JOY (Ed.), *Moral Development Foundations*, New York 1983, 153–162, sind – als eher «positive» Rezipienten – vor allem der Pastoraltheologe J.W. FOWLER, *Stages of Faith*, San Francisco 1981 zu nennen; sowie R. DUSKA/M. WHELAN, *Moral Development. A Guide to Piaget and Kohlberg*, New York 1975. In moraltheologischer Hinsicht besonders relevant: E. WALLWORK, *Morality, Religion and Kohlberg's Theory*, in: B. MUNSEY (Ed.), *Moral Development, Education and Kohlberg*, Birmingham/Alabama 1980, 269–297; in biblischer Perspektive: S.F. ROWEN, *Testing Validity: Moral Development and Biblical Faith*, in: D. JOY (a.a.O.) 111–137; sowie S.A. SCHMIDT, *Moral Development: A Companion to the Gospels*, in: D. JOY (a.a.O.) 138–152.

⁹ DYKSTRA 1978 (a.a.O., Anm. 8) 57. Auf diese Arbeit stützt sich – einseitig und eng – auch STOODT (a.a.O., Anm. 4).

¹⁰ KOHLBERG 1981 (a.a.O., Anm. 2) 102 im Aufsatz: «From Is to Ought». Erstmals erschien dieser Aufsatz 1971, sieben Jahre vor DYKSTRA's Dissertation (a.a.O., Anm. 8).

Diejenigen Theologen schließlich, die ihm und seiner Schule vorwerfen, den affektiven Bereich auszuklammern, übersehen die zahlreichen Arbeiten, in denen aufgezeigt wird, in welchem Maße sich Kognition und Affektivität gerade im moralischen Bereich durchdringen, was Piaget, der auch Kohlberg Pate steht, schon längst aufgewiesen hat.¹¹

Daß die moraltheologische Rezeption und kritische Auseinandersetzung mit Kohlberg noch kaum geleistet worden ist, verwundert vor allem deshalb, weil die deutschsprachige Moralphilosophie – im deutschen Sprachraum speziell Apel, Habermas, Höffe, Küng, Tugendhat¹² – diesen Diskurs schon längst aufgenommen hat. Dies gilt in erster Linie von Habermas, in dessen philosophischem, speziell moralphilosophischem System die Kohlbergsche Theorie zu einem tragenden Pfeiler geworden ist. Denn «Moralphilosophie (ist) auf indirekte Bestätigungen von Seiten einer Psychologie der Entwicklung des moralischen Bewußtseins angewiesen», wobei aber umgekehrt eine solche Theorie «ihrerseits auf philosophische Vorgaben angelegt (ist)».¹³ Die Relevanz von Habermas für die Theologie wurde jüngst von Edmund Arens in einem breiten Sammelband dokumentiert.¹⁴ Auch Kohlberg dürfte für die Theologie, in besonderer Weise für die Moraltheologie, von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, einen kleinen Beitrag zur vertiefteren Kooperation zwischen Moraltheologie und kognitiver Moralpsychologie zu leisten, die nicht nur sachlich geboten erscheint, sondern auch aufgrund der bisherigen Rezeptionslage wünschenswert ist: Zu sehr ist sie noch durch Mißverständnisse und Eklektizismen

¹¹ Vgl. dazu u.a. W. EDELSTEIN u.a., Moralische Sensibilität, Handlungsentscheidung und moralische Konsistenz, in: F. OSER/W. ALTHOF/D. GARZ, (a.a.O., Anm. 2), 64f.; KOHLBERG 1974 (a.a.O., Anm. 2) 10; J. PIAGET, Probleme der Entwicklungspsychologie, Frankfurt a.M. 1984, bes. 31ff.

¹² K.O. APEL, Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988; J. HABERMAS 1976 (a.a.O., Anm. 3) bes. 74ff.; ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983; O. HÖFFE, Autonomie und Verallgemeinerung als Moralprinzipien. Eine Auseinandersetzung mit Kohlberg, dem Utilitarismus und der Diskursethik, in: F. OSER/R. FATKE/O. HÖFFE (a.a.O., Anm. 2) 56–86; G. KÜNG, Die postkonventionelle Ebene der moralischen Entwicklung: Psychologie oder Philosophie, in: F. OSER/W. ALTHOF/D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 312–326; E. TUGENDHAT, Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2) 25–36.

¹³ HABERMAS 1983 (a.a.O., Anm. 12) 130.

¹⁴ Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989.

gekennzeichnet! In einem ersten Abschnitt wird zumindest der Strukturkern der Kohlbergschen Theorie skizziert. Im zweiten Abschnitt werden mehrere Konvergenzen dieser Theorie speziell mit dem Konzept der «Autonomen Moral» in der Moraltheologie aufgeführt, was aber die Divergenzen (vor allem bedingt durch das christliche «Proprium») nicht verdecken soll. Abschließend wird in thesenhafter Form aufgezeigt, was die Moraltheologie von Kohlbergs kritisch rezipierter Theorie gewinnen könnte.

1. Die Theorie von L. Kohlberg in ihren Grundzügen

1.1. Die Fundamente der Theorie

Auch Lawrence Kohlbergs (1927–1987)¹⁵ Theorie der Entwicklung des moralischen Urteils steht in einer für sie konstitutiven wissenschaftlichen Tradition. Mehrere psychologische und auch philosophische Richtungen sind zu nennen, die er in seinem Werk zur Synthese brachte. An erster Stelle der «genetische Strukturalismus» Jean Piagets, bzw. dessen «genetische Epistemologie». Diese will die klassische erkenntnistheoretische Frage, was Erkenntnis ist, durch die ergänzen, wie Erkenntnis *wird*, bzw. wie jeweils *mehr* Erkenntnis wird.¹⁶ Entsprechend stellte sich Kohlberg *nicht nur* die Frage, was Gerechtigkeit und Moralität an sich sind, sondern vielmehr auch die, wie sich die entsprechenden moralischen Urteile bzw. Urteilsstrukturen im Verlauf der Psychogenese *heranbilden*.

Neben Piaget hat auch G.H. Meads sogenannter «Symbolischer Interaktionismus» auf Kohlberg eingewirkt;¹⁷ ebenfalls der speziell in der europäischen Entwicklungspsychologie und Philosophie weithin vergessene James Baldwin (1861–1934).¹⁸ Nicht nur ging Baldwin mit einem philosophischen Erkenntnisinteresse an die Untersuchung der

¹⁵ Zur Biographie von L. KOHLBERG/F. OSER, Verlust im Gewinn: Biographie und Determinanten des Entwicklungsmodells von Lawrence Kohlberg, in: *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie* 47 (1988).

¹⁶ Vgl. dazu J. PIAGET, Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M. 1973; sowie, mit umfassender Primär- und Sekundärliteratur, R.L. FETZ, Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie, Bern 1988; T. KESSELRING, Jean Piaget, München 1988.

¹⁷ G.H. MEAD, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1973.

¹⁸ Vgl. dazu die verdienstvolle und informative Darstellung von D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 19–56; dort auch reichhaltige Angaben zur Primärliteratur.

kognitiven Entwicklung heran; er prägte auch längst vor Piaget den programmatischen Begriff einer sogenannten «genetischen Erkenntnistheorie» (genetic epistemology) und untersuchte gezielt die Entwicklung des moralischen Selbst.

Diese bruchstückhaften Skizzen werfen auch schon Licht auf die anthropologischen Annahmen bzw. das Menschenbild, das der Kohlbergschen Theorie zugrunde liegt. Der Mensch wird als soziales Wesen begriffen, das nur in der Interaktion mit seiner sozialen Umwelt zu sich selber finden kann (G.H. Mead), so daß Kohlberg seine Theorie generell als «interaktionistisch» bezeichnete.¹⁹ Weiterhin sieht er – wie schon Piaget – im Menschen, schon im Kinde, ein aktives Subjekt, das auch seine moralische Entwicklung selber leisten muß.²⁰ In diesem Sinne kann Kohlberg selbst vom Kinde als einem «Moralphilosophen» sprechen.²¹ Dabei wird in ausgeprägter Weise der Vernunft und dem Urteilsvermögen des Menschen vertraut, so daß es sich um eine «*kognitive*» Theorie handelt, wobei aber zu beachten ist, daß «cognitive» im angelsächsischen Sprachraum eine breitere Bedeutung in sich vereinigt als im deutschen, wo diesem Begriff ein Hauch von dürrem Rationalismus anhaftet.²²

Mit diesen anthropologischen Vorausannahmen steht Kohlberg im Gegensatz zu zwei psychologischen Schulen, die ihrerseits auf dem Hintergrund einer langen philosophischen Tradition zu sehen sind. Zunächst zum klassischen Behaviorismus, der philosophiegeschichtlich im angelsächsischen Empirismus beheimatet ist und von Kohlberg entschieden zurückgewiesen wurde.²³ Gemäß diesem Menschenbild ist der Mensch eine sogenannte *tabula rasa* oder eine «black-box», in die sich die Umwelt einprägt, so daß moralische Erziehung, konkreter: die

¹⁹ L. KOHLBERG 1974 (a.a.O., Anm. 2) 13.

²⁰ J. PIAGET, Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt a.M. 1973, 415: «Auf moralischem besitzt man wie auf geistigem Gebiet nur das wirklich, was man selbst erobert hat».

²¹ L. KOHLBERG, The Child as a Moral Philosopher, in: *Psychology Today* 7 (1968) 24–30.

²² Vgl. dazu J. HABERMAS 1983 (a.a.O., Anm. 12) 130f.; zur Denotation von «cognitive» vgl. U. NEISSER, Kognitive Psychologie, Stuttgart 1974, 1, wo deren Gegenstand in den «Sinnesinformationen und ihrer Verarbeitung im weitesten Sinne» bestimmt wird.

²³ Vgl. z.B. L. KOHLBERG 1981 (a.a.O., Anm. 2) 101. Zur Thematik, bezogen zwar auf Piaget, gültig aber auch für Kohlberg vgl. R.L. FETZ (a.a.O., Anm. 16) 53–70.

Gewissensbildung mit einem «Konditionierungsprozeß» gleichgesetzt und das Gewissen als «adressierte Handlungsbarriere» begriffen wird.²⁴ Dem gegenüber insistiert Kohlberg auf «the active child who structures his or her perceived environment»²⁵.

Zurückgewiesen hat Kohlberg aber auch die sogenannten endogenistischen oder nativistischen Reifungstheorien.²⁶ Diese haben philosophische Vorläufer in Descartes (*ideae innatae*) und letztlich in Platon und unterstellen, daß die (kognitiven, moralischen, religiösen) Kompetenzen dem Kinde gleichsam angeboren sind und sich durch Reifung oder Anamemnesis im Verlaufe der Entwicklung so oder so entfalten werden. Dem gegenüber insistieren die Vertreter der «kognitiv-entwicklungsmäßigen Auffassung» darauf, «daß die intellektuelle Grundstruktur das Ergebnis einer Interaktion zwischen bestimmten strukturierenden Tendenzen des Organismus und der Struktur der Außenwelt ist», wobei besonders der «Erfahrung», speziell der krisenhaften, eine zentrale Rolle zukomme.²⁷

Ein weiteres Kernelement der Kohlbergschen Theorie, das gerade bezüglich ihrer allfälligen Rezeption in der Moralthologie bedeutsam ist, besteht in der unabdingbaren Verbindung von psychologisch-empirischer Forschung und philosophisch-ethischer Reflexion. Damit transferierte Kohlberg Piagets Programm einer genetischen Epistemologie, innerhalb derer nicht nur der Wissenschaftsgeschichte, sondern auch der Mathematik, vor allem der formalen Logik, eine konstitutive Funktion beigemessen wird, in den Bereich der Ethik. Dieses Programm kann insofern als revolutionär gelten, als die bis dahin übliche Moralphychologie den Dialog mit der Philosophie, speziell der Ethik, nicht führte und diese umgekehrt auf die dergestalt betriebene psychologische, speziell behavioristische Moralforschung gar nicht eintreten konnte, da diese aus methodischen Gründen die inneren Bewußtseinszustände und tragende Konzepte (fast) jeder Ethik – «Freiheit», «Wille»,

²⁴ So bei H.J. EYSENCK, Das Gewissen – ein bedingter Angstreflex, in G. SCHREINER (Hg.), *Moralische Entwicklung und Erziehung*, Braunschweig 1983, bes. 36.

²⁵ L. KOHLBERG 1981 (a.a.O., Anm. 2) 134.

²⁶ L. KOHLBERG 1974 (a.a.O., Anm. 2) bes. 16, 20; vgl. dazu auch A. FLAMMER (a.a.O., Anm. 2) 38–52.

²⁷ L. KOHLBERG 1974 (a.a.O., Anm. 2) 16f.

«Verantwortlichkeit» – als der wissenschaftlichen Reflexion nicht zugänglich bzw. nicht würdig ausklammerte.²⁸

Kohlbergs Programm einer Verschränkung von philosophischer und psychologischer Moralforschung, wie es bereits in seiner Dissertation von 1958 formuliert wird, bietet der Kritik aber doppelte Blöße: Psychologen, die sich am Wissenschaftsideal der behavioristischen Psychologie orientierten, warfen ihm fehlende psychologische Validität vor²⁹; Philosophen und auch Theologen witterten in seiner Theorie alsbald naturalistische bzw. psychologische Fehlschlüsse. Dessen ungeachtet hielt Kohlberg daran fest, daß, um dem Phänomen Moral gerecht zu werden, die Sozialwissenschaften, speziell die empirische Moral-Entwicklungspsychologie, und die Philosophie aufeinander verwiesen sind, dies im Sinne einer «Arbeitsteilung», was Habermas als «Komplementaritätsthese» bezeichnete und auch gelten ließ.³⁰ Dabei wird die Aufgabe der Philosophie primär darin gesehen, den Erweis zu erbringen, daß eine ontogenetisch höhere Stufe auch in philosophisch-ethischer Sicht adäquater ist; die der Psychologie hingegen darin, zu «testen», «ob die Moralkonzeption eines Philosophen phänomenologisch mit den psychologischen Tatsachen zusammenpaßt. Die Wissenschaft (d.h. die Psychologie, A.B.) kann jedoch nicht darüber hinausgehen und jene Moralkonzeption als das rechtfertigen, was Moral sein sollte»³¹.

Ebenfalls zum Strukturkern der Kohlbergschen Theorie gehört der konstitutive Rückgriff auf die Moralphilosophie von Immanuel Kant. Auch dies ist für die Moraltheologie, speziell die «Autonome Moral», von unmittelbarer Relevanz, signalisiert doch der Name Kant den je gemeinsamen geisteshistorischen Hintergrund:

²⁸ Paradigmatisch: B.F. SKINNER, *Wissenschaft und menschliches Verhalten*, München 1973 (amer. 1953, während Kohlbergs Promotionsstudium!), bes. 15f., 225. Vgl. auch A. BLASI, *Psychologische oder philosophische Definition der Moral*, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2) 55: «Kohlberg brach bewußt mit den herrschenden moralpsychologischen Traditionen, die weitgehend durch philosophische Naivität ... gekennzeichnet waren».

²⁹ W.M. KURTINES/E.B. GREIF, *The Development of Moral Thought: Review and Evaluation of Kohlberg's Approach*, in: *Psychological Bulletin* 81 (1974) 453–470; vgl. auch A. FLAMMER (a.a.O., Anm. 2) 173f.

³⁰ Vgl. dazu J. HABERMAS 1983 (a.a.O., Anm. 12) bes. 46ff.; sowie L. KOHLBERG 1984 (a.a.O., Anm. 2) 222f.

³¹ Zit. aus J. HABERMAS 1983 (a.a.O., Anm. 12) 48.

«Die Tradition der Moralphilosophie, auf die wir uns berufen, ist die liberale und rationale, insbesondere die «formalistische» und «deontologische» Tradition, die von Immanuel Kant ausgeht und bis John Rawls und Jürgen Habermas reicht. Im Mittelpunkt dieses Denkansatzes steht die Behauptung, eine angemessene Moral sei *prinzipienorientiert*, derartige Moralurteile erfolgten also unter Verwendung *universeller* Prinzipien, welche auf die ganze Menschheit anwendbar sind.»³²

1.2. Das moralische Urteil

Kohlberg hat für seine Entwicklungstheorie des moralischen Urteils einen universalen Geltungsbereich beansprucht.³³ Dies ergab sich schon aufgrund des Rückgriffs auf die deontologische Ethik Kants, bzw. das vom Kategorischen Imperativ implizierte Postulat nach Formalisierung und Verallgemeinerbarkeit von Maximen bzw. moralischen Urteilen. Dadurch geriet er in Gegensatz zu den Verfechtern eines ethischen Relativismus.³⁴ Ihnen gegenüber mußte einsichtig gemacht werden, daß es hinter der kulturell und geschichtlich bedingten Vielfalt von Manifestationen der Moral einen kulturübergreifenden bzw. universalen Strukturkern gibt. Diesen bestimmte Kohlberg – beeinflusst nicht zuletzt von Rawls – zunächst in der «Gerechtigkeit» (justice).³⁵ Das Universalitätspostulat bedingte auch eine strikte Trennung von kulturell und geschichtlich kontingenten moralischen Inhalten und moralischen Strukturen.³⁶ Für deren Herausarbeitung, wie sie sich

³² L. KOHLBERG, Moralische Urteilsfähigkeit und demokratische Erziehung, in: G. LIND/J. RASCHERT (a.a.O., Anm. 2) 31.

³³ L. KOHLBERG/E. TURIEL (a.a.O., Anm. 2) 44ff. Die empirischen Befunde in den interkulturellen Untersuchungen Kohlbergs unterstützen diese Annahme: vgl. Abschnitt 1.4.

³⁴ Vgl. dazu L. KOHLBERG/TURIEL (a.a.O., Anm. 2) 21ff.; L. KOHLBERG 1981 (a.a.O., Anm. 2) bes. 106ff.; zur kritischen Diskussion: G. NUNNER-WINKLER, Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2) 126–144.

³⁵ Vgl. KOHLBERG 1984 (a.a.O., Anm. 2) 224ff.; J. RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975.

³⁶ L. KOHLBERG, Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter, in: R. DÖBERT/J. HABERMAS/G. NUNNER-WINKLER (Hg.), Entwicklung des Ichs, Köln 1977, 237. Zur Kritik M. NISAN, Content and Structure in Moral Judgment, in: W.M. KURTINES/J.W. GEWIRTZ (Ed.), Morality, Moral Behavior, and Moral Development, New York 1984, 208–233; sowie R. DÖBERT, Wider die Vernachlässigung des «Inhalts» in den Moralthorien von Kohlberg und Habermas, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2) 86–125.

einerseits in den insgesamt sechs Stufen niedergeschlagen hat, andererseits im sogenannten «Standard Form Scoring Manual» (Auswertungshandbuch), haben Kohlberg und seine Mitarbeiter Jahrzehnte gebraucht.³⁷

In den empirischen Erhebungen interessiert denn auch weniger, was die Befragten zu den jeweils eingesetzten Dilemmata auf der Inhaltsebene artikulieren, sondern welche moralische Urteilsstruktur sich in den Antworten manifestiert. Sie wird zumal in den vom Interviewer abverlangten *Begründungen* und *Rechtfertigungen* greifbar. So kann das schon klassische Heinz-Dilemma CS. (soll ein Ehemann für seine todkranke Frau ein für ihn unerschwingliches Medikament stehlen oder nicht?) von zwei Probanden in gleicher Weise dahingehend gelöst werden, er solle einbrechen.³⁸ Der erste mag dies damit begründen: «Stehlen, denn wenn er es nicht tut, hat er niemanden mehr, der ihm das Essen kochen kann»³⁹; der zweite hingegen mit dem Recht auf Leben, das prinzipiell allen Menschen zukommt und über dem vom Gesetz gewährleisteten Recht auf Eigentum steht. Insofern beinhaltet ein moralisches Urteil nicht die Präferenz für bestimmte moralische Standards, sondern vielmehr, «wie es (das Individuum) die moralisch relevante Situation wahrnimmt, welche Bedeutung diese für es hat und wie seine Entscheidung mit dieser Bedeutung zusammenhängt, mit den kognitiven und emotionalen Prozessen also, die in das moralische Urteil eingehen»⁴⁰.

1.3. Die sechs Stufen des moralischen Urteils

Kohlberg unterteilt die moralische Entwicklung in insgesamt 3 Ebenen (levels), die als «präkonventionell», «konventionell» und

³⁷ A. COLBY/L. KOHLBERG, *The Measurement of Moral Judgment*. New York 1987. Zum Auswertungsverfahren vgl. die kurze Darstellung in: D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 164–176.

³⁸ Das Heinz-Dilemma ist u.a. abgedruckt in: A. COLBY/L. KOHLBERG (a.a.O., Anm. 37), deutsch in: D. GARZ (a.a.O., Anm. 2), 165ff.

³⁹ Beispiel aus D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 157. Zahlreiche weitere Beispiele im Auswertungshandbuch A. COLBY/L. KOHLBERG (a.a.O., Anm. 37).

⁴⁰ E. TURIEL, *Entwicklungsprozesse des moralischen Bewußtseins des Kindes*, in: R. DÖBERT/J. HABERMAS/G. NUNNER-WINKLER, *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977, 118.

«postkonventionell» präzisiert werden. Jede dieser Ebenen setzt sich ihrerseits aus 2 Stufen (stages) zusammen, so daß sich insgesamt 6 Stufen ergeben.⁴¹

Präkonventionelle Ebene

Sofern man mit Kant für Moralität einverlangt, daß Maximen von allen «Triebfedern» unabhängig sind, kann bezüglich der *Stufe 1* von einem eigentlichen moralischen Urteil noch nicht die Rede sein. Vielmehr orientiert es sich in erster Linie am unbedingten Einhalten von Gehorsam, was vor allem mit dem Vermeiden von Strafen begründet wird. So antwortete ein siebenjähriger Junge im Interview über das Heinz-Dilemma⁴²:

Er sollte es (das Medikament) nicht stehlen, weil er nachher ins Gefängnis kommt. Das ist nämlich gar nicht gut. Weil das so viel Geld kostet. Er könnte Sachen stehlen, die ganz wenig kosten, vielleicht eine Weinflasche.

Diesem Urteil entspricht eine soziale Perspektive, die als egozentrisch im Sinne Piagets charakterisiert werden kann⁴³, d.h. die Interessenlage bzw. der Standpunkt von *alter* wird noch kaum wahrgenommen, sondern mit der eigenen Perspektive vermenget. Diese enge soziale Perspektive zeigte sich bei diesem Jungen auch daran, daß er meinte, für jemanden anders als seine Frau müsse Heinz das Medikament überhaupt nicht stehlen: Er kenne ihren Namen nicht, und für ihn gekocht habe sie auch noch nie.

Auf *Stufe 2* orientiert sich das «moralische» Urteil an instrumentellen Zwecken, sofern sie für die Befriedigung eigener Bedürfnisse geeignet sind, und am fairen Austausch. Dies läßt einerseits an das englische Sprichwort «Tit for Tat» denken, andererseits an das römische «do ut

⁴¹ Stufenbeschreibungen finden sich in: L. KOHLBERG 1974 (a.a.O., Anm. 2) 60ff.; L. KOHLBERG u.a. 1983 (a.a.O., Anm. 2). Sekundärdarstellungen in: F. OSER (a.a.O., Anm. 2) 326ff.; G. SCHREINER, Auf dem Weg zu immer gerechteren Konfliktlösungen – Neue Anmerkungen zur Kohlbergtheorie, in: DERS. (Hg.), Moralische Entwicklung und Erziehung, Braunschweig 1983, 107ff.; A. FLAMMER (a.a.O., Anm. 2) 165ff.; D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 154ff.

⁴² Beispiel aus einer eigenen Untersuchung, ebenso die folgenden.

⁴³ «Egozentrisch» besagt, daß ein *ego* einem *alter* unterstellt, er nähme einen bestimmten Sachverhalt genau gleich wahr wie es selber. Vgl. D. GEULEN (Hg.), Perspektivenübernahme und soziales Handeln, Frankfurt a.M. 1983; R. SELMAN, Die Entwicklung des sozialen Verstehens, Frankfurt a.M. 1984.

des», aber auch an den sogenannten hypothetischen Imperativ, wie ihn Kant vom kategorischen Imperativ unterscheidet. Denn als «moralisch» richtig gilt, Regeln dann und dafür einzuhalten, wenn/damit daraus ein konkreter Nutzen entsteht, sei es für sich selber, sei es für andere, speziell die unmittelbaren Bezugspersonen, auf die das Subjekt angewiesen ist. Als bezeichnend kann die Antwort auf die Frage gelten, ob Heinz das Medikament auch dann stehlen soll, wenn er seine Frau nicht sonderlich liebt:

Man sollte dann doch nicht so viel Geld (für das Medikament) ausgeben für jemanden, den man nicht so gern hat.

Diesem Urteil entspricht eine konkret individualistische soziale Perspektive; die Bedürfnisse von *alter* werden zwar erkannt, aber strategisch für die Erfüllung der eigenen in Rechnung gestellt. Als philosophisch-ethisches Pendant kann ein naiver individualistischer Hedonismus aufgeführt werden.

Konventionelle Ebene

Auf *Stufe 3* orientiert sich das «moralische» Urteil an den «interpersonalen Erwartungen», an «Beziehungen und an Konformität». Richtiges moralisches Handeln zielt an, in den Augen der anderen als «good boy» oder «nice girl» dazustehen, und besteht in der Loyalität zu Gleichgesinnten und nahestehenden Menschen. So äußerte sich eine vierzehnjährige Schülerin:

Zum Beispiel für einen Menschen, der einem nahesteht, da muß man seine ganze Kraft, jede Kraft einsetzen, um ihm zu helfen. Andere Menschen, Fremde, die muß man gar nicht so ernst nehmen.

Dieser Urteilsform entspricht eine soziale Perspektive, die die Gefühle und Bedürfnisse der anderen erkennt und anerkennt und diese gemäß der «Goldenen Regel» mit den eigenen verknüpft und koordiniert. Entsprechend besteht Gerechtigkeit darin, vor allem *den* Menschen beizustehen, mit denen man emotional verbunden ist. Insgesamt handelt es sich um eine Gesinnungsethik auf Gruppenebene, wie sie beispielhaft in peer-groups oder in Cliques in Erscheinung tritt.

Auf *Stufe 4* orientiert sich das Subjekt in seinem moralischen Urteil an der Erhaltung des sozialen Systems. Moralisch richtiges Handeln besteht darin, die Gesetze und Normen des Staates bzw. der Gesell-

schaft, einer Religion etc., die als den Regeln der Gruppe (Stufe 3) vorausliegend erkannt werden, konsequent einzuhalten. Dies wird mit dem Willen zur Aufrechterhaltung der Ordnung begründet. «Law and order» ist eine ebenso kurze wie treffende Bezeichnung dieser Stufe. Paradigmatisch sind folgende Aussagen eines 18jährigen Gymnasiasten:

Wenn jemand sagt, er (Heinz) muß das stehlen, dann kann man damit rechnen, daß die ganze Gesellschaft zusammenbricht. Dann muß man ja für alles einbrechen und stehlen.

Entsprechend ist die soziale Perspektive dadurch charakterisiert, daß zwischen den interpersonellen Abmachungen und dem gesellschaftlichen Standpunkt unterschieden wird. Gerechtigkeit bedeutet, den Gesetzen des Staates, der Religion, der Gesellschaft zu genügen, bzw. sie nicht zu übertreten, und alles daranzusetzen, daß sie eingehalten werden und erhalten bleiben.

Postkonventionelle Ebene⁴⁴

Die beiden Stufen, die auf dieser Ebene liegen, weisen nun eine weit engere Affinität zu dezidiert moralphilosophischen Positionen auf. So bezieht sich auf *Stufe 5* das moralische Urteil auf den Sozialvertrag, der staatlich-demokratischen Gesetzen zugrunde liegt, die fortan von der erreichten höheren Stufe aus kritisch auf ihre Entsprechung mit elementaren Grundwerten wie «Recht auf Leben» und «Freiheit» geprüft werden können. Moralisches Urteilen orientiert sich fortan an diesen Grundwerten, dies – wenn es sein muß – auch gegen die herrschenden Gesetze. So äußerte sich ein sechszwanzigjähriger Student (X) dem Befrager (I) gegenüber folgendermaßen:

I: Wenn Heinz stiehlt, verstößt er gegen das Gesetz. Ist sein Tun deshalb moralisch falsch?

X: Es ist moralisch sehr richtig.

I: Warum?

X: Weil er in diesem Moment ein Menschenleben rettet. Vielleicht ist es gerade deswegen noch richtig, weil er sich durch diese Schranken zum Gesetz-

⁴⁴ Zwischen den beiden Ebenen liege eine sogenannte Übergangsstufe 4 1/2; vgl. dazu L. KOHLBERG 1977 (a.a.O., Anm. 36).

brechen hat durchkämpfen müssen. Er hat sich auf eine Art davon loslösen müssen, um gerade trotzdem das Menschenleben zu retten. Ich würde das als ein Stück moralisch höherstehend betrachten.

Moralität und Legalität können fortan in dem Sinne differenziert werden, daß die Legalität an der – höherwertigen – Moralität gemessen wird. Die soziale Perspektive umgreift nun die Gesellschaft und die in ihr herrschenden Gesetze und Normen und ist die «eines rational handelnden Individuums, das sich der Werte und Rechte bewußt ist, die vor jeder sozialen Bindung oder jedem sozialen Vertrag bestehen»⁴⁵. Der Wert des Lebens wird im Sinne eines «universal human right» bestimmt, bzw. in sich selber und nicht mehr in Beziehung zu bestimmten Bezugsgrößen (Staat, Gruppe, Bedürfnisse etc.). Als philosophisch-ethische Positionen können sowohl die Sozialvertragskonzeption (Rousseau) als auch der klassische Liberalismus und der Utilitarismus aufgeführt werden.⁴⁶

Die Bestimmung des «terminus ad quem» von Entwicklung ist ein kruziales Problem aller strukturgenetischen Theorien. Da dieser Endpunkt auch «zur Festsetzung jener Kriterien (führt), aufgrund derer allererst die Annahme verteidigt werden kann, daß die Stufenabfolge eine zunehmende Angemessenheit der moralischen Urteilsbildung zum Ausdruck bringt»⁴⁷, wird er nolens volens *normativ*. Die *frühere* Beschreibung der Stufe 6 – die sich nicht zuletzt deshalb schwierig gestaltete, weil empirisch kaum mehr Probanden angetroffen werden –, beinhaltet die Orientierung an universellen ethischen Prinzipien, die dem Sozialvertrag (Stufe 5) noch einmal vorausliegen. Als Exempel hat Kohlberg die Positionen Kants (Kategorischer Imperativ) und Rawl's herangezogen.⁴⁸ Diese Positionen sind aber wegen ihres Formalismus immer kritisiert worden: Kant von Schiller und Schopenhauer, Kohlberg hingegen besonders von Carol Gilligan, die gegen dieses formale, auf «justice» enggeführte Verständnis von Moral monierte und speziell

⁴⁵ G. SCHREINER (a.a.O., Anm. 41) 109.

⁴⁶ Vgl. dazu O. HÖFFE (a.a.O., Anm. 12) 58.

⁴⁷ L. KOHLBERG u.a. 1986, Die Wiederkehr der sechsten Stufe, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2) 207. Zur sechsten Stufe vgl. auch O. HÖFFE (a.a.O., Anm. 12); J. HABERMAS, Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zu Stufe 6, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2), 291–318; B. PUKA, Vom Nutzen und Nachteil der Stufe 6, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2), 241–290.

⁴⁸ L. KOHLBERG 1984 (a.a.O., Anm. 2) bes. 236ff.; J. RAWLS (a.a.O., Anm. 37).

auf die moralische Kategorie der Fürsorglichkeit («care») verwies, die im Moralbewußtsein der Frauen zentral und vom *Manne* Kohlberg weitgehend übersehen worden sei.⁴⁹

In der *gegenwärtigen* Beschreibung der Stufe 6 finden wir denn auch neben nicht preisgegebenen Komponenten wie «Universalisierbarkeit», «Reversibilität» und «Gerechtigkeit» auch die des «Wohlwollens» (benevolence) und der «Wohltätigkeit» (beneficence). Das «Ziel eines autonom moralisch Handelnden auf Stufe 6 wird darin bestimmt, «für moralische Probleme eine Lösung zu entwickeln, die das Wohlergehen anderer Individuen fördert und dennoch die Rechte anderer Individuen respektiert und die Rechte anderer respektiert und dennoch das Wohlergehen aller Betroffenen fördert»⁵⁰. Theologisch bedeutsam ist, daß als Exempel u.a. das christliche Liebesgebot genannt wird.

In diesem Zusammenhang muß auf eine von Kohlberg bereits 1973 postulierte und 1981 zusammen mit Clark Power umfassend erörterte sogenannte 7. Stufe eingegangen werden. Sie wird zwar als «metaphorisch» bezeichnet, ist aber gerade in theologischer Hinsicht von Interesse.⁵¹ Denn sie wird nicht mehr als genuin «moralisch» qualifiziert, sondern vielmehr als «ontologisch» und «religiös». In psychologischer Hinsicht soll sie aus der uralten und verzweiflungsträchtigen Menschheitsfrage hervorgehen, warum der Mensch im Angesicht des Todes und «in einem Universum, das zum großen Teil ungerecht ist»⁵², überhaupt moralisch sein soll. Insofern nun der «Kernpunkt» dieser Stufe im «Gefühl» bestehe, «Teil des Lebensganzen zu sein», sowie

⁴⁹ C. GILLIGAN, *Die andere Stimme*, München 1984, stellt der maskulinen Gerechtigkeitsmoral die Fürsorgemoral der Frauen gegenüber. Die starke These, es gebe eine männliche und eine weibliche Moral, kann zwischenzeitlich als empirisch widerlegt gelten. In Fragen der Wehrpflicht argumentieren Frauen vielfach prinzipienorientierter als Männer, in Fragen des Schwangerschaftsabbruchs jedoch die Männer, was für die Situationsspezifität und Geschlechtsunabhängigkeit der beiden Konzepte spricht; vgl. dazu G. NUNNER-WINKLER, *Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice*, in: W.M. KURTINES/J.L. GEWIRTZ (Ed.), *Morality, Moral Behavior, and Moral Development*, New York 1984, 348–361; DIES., (a.a.O., Anm. 34) bes. 12ff.; vgl. auch KOHLBERG u.a. 1983 (a.a.O., Anm. 2) 126ff.

⁵⁰ KOHLBERG u.a. 1986 (a.a.O., Anm. 47) 213. Vgl. dazu W. ALTHOF/D. GARZ, *Moralische Zugänge zum Menschen – Zugänge zum moralischen Menschen*, in: F. OSER/W. ALTHOF/D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 331ff.

⁵¹ L. KOHLBERG 1977 (a.a.O., Anm. 36) bes. 249–252; umfassender L. KOHLBERG/C. POWER, *Moral Development, Religious Thinking and the Question of a Seventh Stage*, in: *Zygon* 16 (1981), 203–259.

⁵² L. KOHLBERG 1977 (a.a.O., Anm. 36) 249.

darin, eine «kosmische Perspektive» zu übernehmen⁵³, liegt sie jenseits der Moralität.

Die hier nur kurz wiedergegebenen Erörterungen Kohlbergs zur 7. Stufe beinhalten eine schwerwiegende Problematik: Gerinnt das Religiöse nicht zu einer Restkategorie, wenn es dort lokalisiert wird, wo die autonome Vernunft des Menschen und universelle ethische Prinzipien nicht mehr greifen? Zwar rechnen auch Kohlberg und Power damit, es gebe neben den Entwicklungsstufen des logisch-mathematischen Denkens (Piaget) und denen des moralischen Urteils auch solche des religiösen Bewußtseins. Sie verweisen selber auf die Arbeiten von James Fowler über die Entwicklung des Glaubens (Faith) und die von Fritz Oser über die Genese eines sogenannten «religiösen Urteils»⁵⁴. Aber sie insistieren konsequent darauf: «Reaching a giving structure of moral reasoning is necessary but not sufficient for reaching a parallel religious structure»⁵⁵, d.h. Religion ist für sie konstitutiv abhängig von der Moral.

1.4. Empirische Überprüfung

Werden diese Stufen nun in der Tat in der geschilderten Sequenz durchlaufen? Kohlberg und seine Mitarbeiter befinden sich in der geradezu glücklichen Lage, Daten von Longitudinalstudien präsentieren zu können, die sowohl aus den Vereinigten Staaten als auch aus Ländern wie der Türkei, Israel, Mexiko etc. stammen. Vor allem in der Stichprobe aus den USA ließ sich ein signifikanter Alterstrend nachweisen.⁵⁶ In den jüngeren Altersgruppen dominieren die Stufen 1 und 2, die beide sukzessiv abnehmen, Stufe 1 bis zur Gruppe der Sechzehnjährigen gänzlich, Stufe 2 hingegen wesentlich später. Urteile der Stufe 3 verzeichnen in den jüngeren Altersgruppen einen zügigen Anstieg, um dann bei den Postadoleszenten langsam zurückzugehen. Die Anteile an Stufe-4-Urteilen hingegen sind in den jüngsten Altersgruppen minimal, legen dann zügig zu, bis sie bei den 36jährigen mehr

⁵³ Ebd. 250.

⁵⁴ L. KOHLBERG/C. POWER 1981 (a.a.O., Anm. 51) 214ff., 230ff. Vgl. dazu J.W. FOWLER (a.a.O., Anm. 8); F. OSER/P. GMÜNDER, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütersloh, 2. Aufl. 1988.

⁵⁵ L. KOHLBERG/C. POWER 1981 (a.a.O., Anm. 51) 233; vgl. dazu F. OSER/K.H. REICH, *Moral Judgment, Religious Judgment, Worldview and Logical Thought: A Review of Their Relationship*, in: *British Journal of Religious Education* 12 (1990) 94–101.

⁵⁶ Vgl. die Tabelle in: D. GARZ (a.a.O., Anm. 2) 162.

als 60% ausmachen. Erst im Alter nach 20 Jahren treten Urteile der Stufe 5 auf, dies mit ca. 10% aber äußerst selten.

Belegt wurde der Alterstrend auch in anderen Kulturen.⁵⁷ Bei den in der Türkei, Taiwan und Yucatan durchgeführten Untersuchungen fällt jedoch auf, daß die postkonventionelle Ebene – wenn überhaupt – dann wesentlich später erreicht wurde. Dies kann auf den kulturellen Kontext bzw. darauf zurückgeführt werden, daß die dortigen Lebenswelten homogener sind als in den pluralistischen Industrienationen. Daten erhoben wurden auch in Indien. Vasudev, die Autorin, stellt in ihrer abschließenden moralphilosophischen Reflexion über das Verhältnis dieses zugegebenermaßen der abendländischen Tradition verpflichteten Ethikmodells zur hinduistischen Ethik fest, es sei möglich, «– trotz sonstiger kultureller Differenzen – ... zu einer ‹Minimalkonzeption gemeinsam geteilter Werte› (zu) gelangen»⁵⁸.

1.5. Urteil und Handeln

Nicht nur aus theologischer Sicht mag an diese Theorie als erstes die Frage gestellt werden: Wie ist es denn um das moralische Handeln bestellt? Kohlberg hat aber bereits 1963 auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Beziehung zwischen dem moralischen Urteil und dem moralischen Handeln zu untersuchen⁵⁹, hat aber diese Aufgabe erst später in Angriff genommen. Dabei gelangte er zum vorläufigen, an Sokrates bzw. Platon erinnernden Schluß, ein höheres Urteil führe zu einem moralischeren Verhalten.⁶⁰ Belegt wird dies beispielsweise damit, daß Befragte mit einem postkonventionellen Urteil das My-Lai Massaker entschiedener verurteilten als die Befragten auf der Ebene eines präkonventionellen oder eines konventionellen moralischen Urteils.

⁵⁷ Vgl. den Überblick in: D. GARZ, *Theorie der Moral und gerechte Praxis*, Opladen 1989, 74–77.

⁵⁸ J. VASUDEV, Kohlbergs Universalitätspostulat aus indischer Sicht, in: W. EDELSTEIN/G. NUNNER-WINKLER (a.a.O., Anm. 2), hier 173.

⁵⁹ L. KOHLBERG, The Development of Children's Orientation Toward a Moral Order, in: *Vita Humana* 6 (1963), 11–33.

⁶⁰ L. KOHLBERG/D. CANDEE, The Relationship of Moral Judgment to Moral Action, in: L. KOHLBERG 1984 (a.a.O., Anm. 2) 498–581; F. OSER, Das Wollen, das gegen den eigenen Willen gerichtet ist, in: H. HECKHAUSEN u.a. (Hg.), *Jenseits des Rubikon. Der Wille in den Sozialwissenschaften*, Berlin 1987, bezeichnete diese Annahme Kohlbergs insofern als «zweilichtig», als sie nicht eigens thematisiere, daß Probanden auf höheren Stufen eher über die kognitiven Möglichkeiten verfügen, unrechtes Handeln ex retro als moralisch zu legitimieren.

Daß die Kohlbergsche Sicht des Verhältnisses von moralischem Urteil und Handeln nicht befriedigen konnte, war schon aufgrund der Einwände zu erwarten, der sich diese Sokratische Position wegen ihres Intellektualismus im Verlauf der Philosophiegeschichte – angefangen mit dem Ruf von Euripides' Medea: «Stärker als meine Überlegungen ist die Leidenschaft» (V. 1079) – immer wieder ausgesetzt sah. Zwischenzeitlich ist in der Kohlberg-Schule zum Problem Urteil-Handeln intensiv geforscht worden.⁶¹ Ohne dies im einzelnen zu referieren: Das Verhältnis von Urteilen und Handeln wird in der Kohlberg-Schule jedenfalls wesentlich differenzierter gesehen als noch von Kohlberg selber.

1.6. *Moralische Erziehung*

Die pädagogischen Anstrengungen innerhalb der Kohlberg-Schule wollen wir deshalb skizzieren, weil sie auch für Theologie und Kirche bedeutsam sind. Zwei Schwerpunkte lassen sich unterscheiden. Zunächst wurde in zahlreichen Interventionsstudien versucht, das moralische Urteil von Schülern mit unterschiedlichen Methoden zu heben.⁶²

In theologischer Hinsicht bedeutungsvoller ist der zweite Schwerpunkt: die sogenannte «Just-community» (Gerechte Gemeinschaft). Denn sie intendiert, Sozialsysteme wie die Schule als ganze dahingehend zu verändern, daß eine «kollektive Moralerziehung mit partizipatorischer Demokratie vereinbar ist»⁶³. Von einer «Just-Community» kann denn auch nur dann die Rede sein, wenn sie auf den Prinzipien Demokratie und Fairneß basiert. Dabei wird die Verantwortung für das gelingende Zusammenleben auf alle Partizipanten ausgedehnt, was sich zumal im gemeinsamen Ausarbeiten und Verabschieden eines «Sozialvertrags» und einer «Verfassung» manifestiert.⁶⁴ Insofern wird allen

⁶¹ Vgl. dazu A. BLASI, Bridging Cognition and Moral Action: A. Critical Review of the Literature, in: *Psychological Bulletin* 88 (1980), 1–45; D. GARZ (a.a.O., Anm. 57) 84–138, bes. 115ff.

⁶² Vgl. den Überblick in: A. SCHLÄFLI, Förderung der sozial-moralischen Kompetenz, Bern & Frankfurt a.M. 1986; F. OSER, Wieviel Religion braucht der Mensch, Gütersloh, 2. Aufl. 1990, 72–79; D. GARZ (a.a.O., Anm. 57) 154ff.

⁶³ L. KOHLBERG, Der «Just-Community»-Ansatz der Moralerziehung, in: F. OSER/R. FAKTE/O. HÖFFE (a.a.O., Anm. 2) 29. Überblicke zum Konzept der «Just-Community» in: F. OSER (a.a.O., Anm. 2) 375ff.; D. GARZ (a.a.O., Anm. 57) 139–179.

⁶⁴ L. KOHLBERG u.a., Die Gerechte Schul-Kooperative, in: G. PORTELE (Hg.), Sozialisation und Moral, Weinheim & Basel 1978, 215–259.

Teilnehmern zugebilligt, Verantwortung übernehmen und moralisch urteilen und handeln zu *können*. Entsprechende Projekte wurden nicht nur in Schulen durchgeführt – mit insofern ermutigenden Ergebnissen, als nicht nur das moralische Urteil anstieg, sondern selbst verwahrloste Jugendliche aus der Bronx, ansonsten zur Arbeitslosigkeit verurteilt und von Kriminalität bedroht, das College schafften⁶⁵ –, sondern mit bemerkenswerten Langzeitwirkungen auch in drei Gefängnissen.⁶⁶

2. Die Moraltheorie Kohlbergs und die Moraltheologie

2.1. Konvergenzen

Wenn man nach Konvergenzen fragt, die – wenn überhaupt – zwischen Kohlbergs Moralpsychologie und der Moraltheologie bestehen, stellt sich sogleich die Frage, zu welchen Richtungen innerhalb dieser theologischen Disziplin. Vereinfacht formuliert, ist ihre jüngere Geschichte durch die Auseinandersetzung zwischen zwei Richtungen geprägt, der sogenannten Glaubensethik, wonach «christliche Sittlichkeit ... nicht autonom, sondern aus dem Glauben entwickelt werden (muß)»⁶⁷, und der sogenannten «Autonomen Moral in einem christlichen Kontext», wie sie pionierhaft von Alfons Auer verfochten⁶⁸ und von Moraltheologen wie Böckle, Fuchs, Schüller, Mieth u.a.m. mitgetragen wurde und

⁶⁵ Vgl. dazu L. KOHLBERG 1986 (a.a.O., Anm. 63); KOHLBERG 1987 (a.a.O., Anm. 32). Zwischenzeitlich werden auch im Bundesland Nordrhein-Westfalen entsprechende Bemühungen unternommen. Vgl. G. NUNNER-WINKLER, Was bedeutet Kohlbergs Theorieansatz für die moderne bildungspolitische Situation in der Bundesrepublik, in: G. LIND/J. RASCHERT (a.a.O., Anm. 2) 16–24; F. OSER, Die gerechte Gemeinschaft und die Demokratisierung der Schulwelt, in: *Vierteljahresschrift für die wissenschaftliche Pädagogik* 64 (1988), 59–79.

⁶⁶ Vgl. L. KOHLBERG u.a., Die Gerechtigkeitsstruktur im Gefängnis, in: G. PORTELE (Hg.), *Sozialisation und Moral* (a.a.O., Anm. 64) 202–214.

⁶⁷ Zit. aus A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 2. Aufl. 1984, 206. Zur Glaubensethik vgl. den informativen und mit zahlreichen Literaturangaben versehenen Überblick von E. GILLEN, *Wie Christen ethisch handeln und denken: Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg 1989, 105ff.

⁶⁸ Vgl. AUER (a.a.O., Anm. 67); DERS., Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?, in: G. VIRT (Hg.), *Moral begründen – Moral verkünden*, Innsbruck & Wien 1985, 9–30.

wird.⁶⁹ Auer entwickelte sein Modell einer «Autonomen Moral in einem christlichen Kontext», wonach das Sittliche als autonom anzusehen und dem Menschen bezüglich der Normenfindung ebenfalls Autonomie zuzugestehen ist, in drei Thesen: einer «ethischen», einer «theologischen» und einer des «Lehramtes».⁷⁰

Insofern nun gemäß der «ethischen These» von einer «Rationalität der Wirklichkeit» und auch der «Sittlichkeit» auszugehen, bzw. die «Überzeugung» zu vertreten ist, «dass diese Wahrheit bzw. diese Vernünftigkeit annähernd erkennbar, aussagbar und mitteilbar ist»⁷¹, scheinen sogleich Konvergenzen mit dem Ansatz von Kohlberg auf. Auch er billigt der Vernunft zu, moralische Urteile zu fällen und diese rational begründen zu können, wenngleich dies von Stufe zu Stufe je unterschiedlich komplex erfolgt. Fragt man nach den Ursachen dieser Gemeinsamkeiten, so stößt man unweigerlich auf die Naturrechtstradition. In der Diskussion der «Autonomen Moral» wurde besonders von Schüller darauf hingewiesen, daß sie zur «Platzhalterin der früheren Naturrechtsdebatte» aufgestiegen sei.⁷² Diese beinhaltet nicht nur, daß die sittliche Forderung in der Weise des *physeidikaion* zu denken ist (secundum naturam), sondern auch, daß die Vernunft die sittliche Forderung einsehen könne (secundum rationem esse vivendum).

Auch Kohlberg bekannte sich zum «Naturrecht» (natural law), bzw. zu den «universal or natural principles of the justice»⁷³. In der moral-theologischen Diskussion seiner Theorie in den USA wurde ihm denn auch attestiert:

«Kohlberg offers to resuscitate the ailing natural law tradition, which has served as the major vehicle for religious ethical thought in the West at least

⁶⁹ F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 3. Aufl. 1981, bes. 70ff.; J. FUCHS, *Autonome Moral und Glaubensethik*, in: D. MIETH/F. COMPAGNONI (Hg.) (a.a.O., Anm. 1) 46–74; B. SCHÜLLER, *Eine autonome Moral, was ist das?* in: *Theologische Revue* 78 (1982), Sp. 103–106; D. MIETH, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, in: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 36–50.

⁷⁰ Vgl. die kurze Zusammenfassung in: A. AUER, *Zur Kritik an der Rezeption des Autonomie-Begriffs in die theologische Ethik*, in: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), (a.a.O., Anm. 69) 24ff.

⁷¹ Ebd. 24; vgl. auch A. AUER (a.a.O., Anm. 67) 28ff.

⁷² B. SCHÜLLER, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 330ff.; vgl. auch die Übersicht von E. GILLEN (a.a.O., Anm. 67) 34ff.

⁷³ L. KOHLBERG/C. POWER (a.a.O., Anm. 51) bes. 204.

since the Stoics. According to this tradition, all essential ethical principles are knowable by persons of «sound reason», apart from special revelation»⁷⁴.

Kohlbergs Theorie und die «Autonome Moral» treffen sich aber nicht nur darin, daß sie gleichermaßen Bezüge zur Naturrechtstradition aufweisen bzw. sie fortsetzen, sondern in der damit verbundenen Annahme, daß das Sittliche «autonom» ist. Kohlberg hatte diese Autonomie gegen Reduktionismen verteidigt, wie sie beispielsweise den Umgang des Behaviorismus mit dem «Sittlichen» charakterisieren, wonach hinter Begriffen wie «good» oder «wrong» nicht-ethische Sachverhalte stehen (in diesem Falle etwa positive Bekräftigungen bei einem mechanistisch aufgefaßten Menschen).

Nach Kohlberg ist die Moral aber auch gegenüber der Religion autonom. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß er über eine eher enge Auffassung von Religiosität verfügte, wonach diese in der Zugehörigkeit zu einer «bestimmten Religion» (particular religion) oder in der heteronomen Unterwerfung unter das göttliche Gebot (divine command theory) besteht. Aber gerade in der Absage an eine solche Theonomie kommt Kohlberg der «Autonomen Moral» nahe, weil diese die Autonomie des Sittlichen sowohl gegenüber einer heteronomen Indoktrination etwa durch das Lehramt als auch gegenüber dem in Anspruch nimmt, was Kohlberg unter dem Begriff «divine command theory» erörtert.⁷⁵ So beinhaltet nach Auer

«der Begriff Autonomie ... die Vorstellung, daß der Mensch sich selbst Gesetz ist, daß sittliche Normen also dem Menschen nicht von außen im Sinne einer heteronomen Inpflichtnahme auferlegt, sondern von ihm selbst mit der Kraft seiner Vernunft entwickelt werden»⁷⁶.

Damit deutet sich eine weitere Konvergenz an: bezüglich der Autonomie des Menschen selbst. Der Anspruch darauf gilt spätestens seit der Aufklärung. Allerdings hat dies schon bei Kant in keiner Weise zu einer Auffassung von Autonomie geführt, wie sie gerade aus der Sicht der Glaubensethiker gelegentlich gerügt wird: als «selbtherrliche Will-

⁷⁴ E. WALLWORK (a.a.O., Anm. 8) 270.

⁷⁵ L. KOHLBERG/C. POWER (a.a.O., Anm. 51) 203ff.

⁷⁶ A. AUER (a.a.O., Anm. 67) 206.

kür»⁷⁷. Dem gegenüber verstand Kant unter «Autonomie des Willens ... die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist»⁷⁸. Dies vertritt auch Kohlberg, was speziell an der Stufe 6, dem normativen Endpunkt moralischer Entwicklung, deutlich wird, wo sich das Subjekt an universellen Prinzipien orientiert, sich ihnen also unterwirft. Und genau dieser Auffassung von Autonomie «stimmen» – so Gillen – auch «kritische Leser der Diskussion um die Autonomie des Sittlichen zu»⁷⁹.

Eine weitere Konvergenz besteht in anthropologischer Hinsicht. Auch das Konzept der «Autonomen Moral» impliziert die positive Zumutung an den Menschen, daß er Normen und das Sittlich-Gesollte nicht nur einsehen kann, sondern daß er diese in gewisser Hinsicht auch hervorzubringen vermag: «Sittliche Normen (werden) von ihm (dem Menschen, A.B.) selbst mit der Kraft seiner Vernunft entwickelt»⁸⁰. Dies freilich nicht von einem solipsistischen Menschen, sondern einem, der eingebettet ist in die Kultur und in die Geschichte. Auch dies kommt Kohlberg mehr als entgegen, es beinhaltet geradezu den Kern seines interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes. Dies bedeutet denn auch, daß moralische Inhalte immer mit dem sie rezipierenden oder artikulierenden Subjekt zusammen betrachtet werden müssen, was nach Lee in bester scholastischer Tradition stehe:

«It seems to me that what Kohlberg is affirming is an extension of the familiar Scholastic principle that all learning occurs according to the mode of the learner. A child learns the Ten Commandments according to his or her own developmental activity, and not according to the logical structure or eternal import of the Ten Commandments themselves»⁸¹.

⁷⁷ Zit. aus E. GILLEN (Anm. 67) 24. Vgl. B. STOECKLE, Grenzen der autonomen Moral, München 1974, bes. 38. Die umfassendste Untersuchung zum Autonomiebegriff im Kontext der «Autonomen Moral» bietet K. HILPERT, Ethik und Rationalität, Düsseldorf 1980.

⁷⁸ I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten A, 88.

⁷⁹ E. GILLEN (a.a.O., Anm. 67) 19. Er bezieht sich u.a. auf M. RHONHEIMER, Natur als Grundlage der Moral, Innsbruck & Wien 1987.

⁸⁰ A. AUER (a.a.O., Anm. 67) 206.

⁸¹ J.M. LEE, Christian Religious Education and Moral Development, in: M. MUNSEY (a.a.O., Anm. 2) 345. Vgl. dazu die von den gleichen Annahmen geleitete empirische Untersuchung über die Rezeption synoptischer Gleichnisse von A. BUCHER, Gleichnisse verstehen lernen, Fribourg 1990.

Die in der Tat zahlreichen Konvergenzen und Anknüpfungspunkte zwischen dem Konzept der Autonomen Moral und Kohlbergs Moraltheorie dürfen aber nicht über Divergenzen hinwegsehen lassen.

2.2. Divergenzen

Zwar kann von einer sozialwissenschaftlichen Theorie der Moral nicht erwartet werden, die Frage nach einem christlichen Proprium zu stellen und auch zu beantworten, wie es im Konzept der «Autonomen Moral» zumal mit der «theologischen These» eingeholt wird, wonach «das eigentlich Christliche ... nicht in einer besonderen Struktur von Rationalität (besteht), sondern im neuen Sinnhorizont (eröffnet durch die christliche Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung, A.B.) und der daraus sich ergebenden spezifischen Motivation»⁸². Dennoch ergeben sich von der Moralthologie her auch kritische Rückfragen an die Theorie Kohlbergs. Zunächst: Wird angemessen berücksichtigt, was in der Theologie traditionellerweise als «Sünde» bezeichnet wird? «One of the critical problems with Kohlberg's theory of moral development stems from the fact that he does not take human sinfulness seriously»⁸³. Denn es gehört zu den menschlichen Grunderfahrungen, daß das Gute und Sittlich Gesollte zwar eingesehen, nicht aber getan, sondern bewußt pervertiert werden. Es ist ein Faktum, daß Menschen sich schuldig fühlen, wovon bei Kohlberg so gut wie gar nicht die Rede ist. Vielmehr steht hinter der Annahme, ein höheres moralisches Urteil führe zu einem moralischeren Verhalten, ein Optimismus, der den Menschen leicht zur «inhumanen Überschätzung» führt.⁸⁴ Damit verbunden fehlt bei Kohlberg auch, was traditionell als «Reue» und als «Verzeihen» bezeichnet wird – worauf ebenfalls Dykstra hinwies⁸⁵ –, die aber für ein moralisch gutes Leben und für moralische Entwicklung insofern wichtig sind, als sie – gerade auch *psychisch* – befreiend wirken und Zukunft eröffnen.

⁸² A. AUER (a.a.O., Anm. 70) 25; vgl. auch D. MIETH, Autonome Moral und christlicher Kontext, in: *Orientierung* 40 (1976), 31–34.

⁸³ C.A. DYKSTRA 1983 (a.a.O., Anm. 8) 153.

⁸⁴ Die Kritik stammt von T. RENDTORFF, Theologische Problemfelder der christlichen Ethik, in: Handbuch der christlichen Ethik I, 214, und war an die «Autonome Moral» gerichtet, stimmt aber genau mit C.A. DYKSTRA's Kritik an Kohlberg überein: «Kohlberg's theory is optimistic about our capacities to achieve an authentic mode of moral existence through intelligence and force of will...» 1978 (a.a.O., Anm. 8) 86.

⁸⁵ Vgl. C.A. DYKSTRA 1983 (a.a.O., Anm. 8) bes. 157f.

Auch weitere Tugenden und Haltungen, die nicht nur für ein christliches Ethos zentral sind, sondern gleichsam zur *conditio humana* gehören, werden bei Kohlberg nicht eigens thematisiert, so etwa die Hoffnung (die nach Auer das Proprium einer christlichen Ethik ausmacht), aber auch der Bereich des Symbolischen und der der Imagination.⁸⁶

2.3. Konsequenzen

Trotz dieser Divergenzen bzw. fehlenden Punkte bei Kohlberg, die zumal auf das christliche Proprium der «Autonomen Moral im christlichen Kontext» zurückzuführen sind, scheint die moraltheologische Rezeption von Kohlbergs Moralentwicklungstheorie wünschenswert. Sie birgt Implikationen in sich:

1. Dieser kleine Beitrag verstand sich als ein Plädoyer für eine verstärkte Interdisziplinarität zwischen der Moraltheologie und der Moralpsychologie. Dabei zeigte sich, daß Kohlbergs Theorie vor allem mit der «Autonomen Moral» Konvergenzen aufweist und mehrere ihrer zumindest implizit psychologischen Annahmen (entwicklungs)psychologisch untermauert. An erster Stelle die, daß der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, dem zugeschrieben wird, selbständig moralische Urteile zu fällen und in seiner Interaktion mit der Mitwelt Normen finden zu können, und zwar bereits als *Kind*, das als *Subjekt* bzw. «Moralphilosoph» ernst zu nehmen ist.⁸⁷ Dies führt zur Forderung, an der Subjektivität der Gläubigen festzuhalten und ihrer moralischen Vernunft zu vertrauen, besonders aber, ihre Dignität gegenüber solchen autoritären Ansprüchen (etwa von seiten des Lehramtes) zu verteidigen, die im Menschen mehr ein sich zu fügendes und heteronomes Objekt denn ein zur Freiheit befreites Subjekt sehen. Damit wird das Wirken des Heiligen Geistes nicht bestritten, was Kohlberg gelegentlich vorgeworfen wurde⁸⁸; vielmehr ist – so Lee – auch bezüglich der moralischen Entwicklung «the Holy Spirit ... already immanently in and with and through all reality in all its being and becoming»⁸⁹.
2. Vor allem aber kann die Rezeption der strukturgegenetischen Moraltheorie Kohlbergs die Moraltheologie um ihre *genetische Dimension* erweitern. Dies führt, sofern das von Kohlberg selber erhobene und

⁸⁶ C.A. DYKSTRA 1983 (a.a.O., Anm. 8) bes. 158ff.

⁸⁷ Vgl. L. FREESE, *Kinder sind Philosophen*, Weinheim 1989.

⁸⁸ Vgl. J.M. LEE (a.a.O., Anm. 81) 328.

⁸⁹ Ebd. 349.

befolgte Postulat nach komplementärer Arbeitsteilung von Entwicklungspsychologie und Moralphilosophie bzw. -theologie befolgt wird, keineswegs zu psychologischen bzw. genetischen Fehlschlüssen. Genetisch zu entfalten wäre Moralthologie sowohl in ontogenetischer als auch in phylogenetischer Perspektive: ontogenetisch einerseits in der Form, daß das *Werden* der sittlich autonomen Person nachgezeichnet wird; andererseits in der Form, daß rekonstruiert werden kann, wie sich moraltheologische Inhalte hinsichtlich ihrer Strukturierung im Verlauf der stufengemäßen Entwicklung des Subjekts transformieren. So rezipiert ein Kind auf Stufe 1 beispielsweise die 10 Gebote anders als ein Erwachsener. – In phylogenetischer und theologiegeschichtlicher Perspektive ergäbe sich die Möglichkeit, die Aufeinanderfolge moraltheologischer Modelle darauf hin zu untersuchen, ob sie der Entwicklungssequenz dieser Theorie entspricht, wie dies Habermas bezüglich der Weltbild- und Gesellschaftsvorstellungen durchgeführt hat, ohne aber den starken und von Anfang an überzogenen Anspruch zu vertreten, Phylogenese und Ontogenese verliefen *völlig* parallel.⁹⁰

3. Von Kohlbergs moralischer Entwicklungstheorie aus wird zudem deutlich, daß moraltheologische Inhalte von den Subjekten stufenspezifisch rekonstruiert und moralische Urteile entsprechend der disponiblen kognitiven Strukturen begründet werden, was für das jeweilige Subjekt aber adäquat und «wahr» ist und ihm Plausibilität und Identität verbürgt. Insofern birgt dieses Paradigma auch das Postulat in sich, mit der sogenannten «Wahrheit an sich» entkrampfter umzugehen. Eine völlig «theonome Moral», wonach man die Gebote allein deshalb halten müsse, weil Gott dies wolle und anderenfalls «mache, daß ein Unglück passiert», was von Kindern auf der präkonventionellen Ebene vielfach vertreten wird, kann dann nicht mehr einfachhin als falsch zurückgewiesen werden. Vielmehr muß diese Auffassung mit dem sie generierenden und vertretenden Subjekt und dessen jeweiliger Lebenssituation zusammen gesehen werden.

4. Eine letzte und zumal in kirchenpolitischer Hinsicht brisante Konsequenz ergibt sich aus dem Just-Community-Gedanken. Er impliziert, daß vertikale Autoritätsstrukturen aufgebrochen werden, um einer solchen Gemeinschaft Raum zu schaffen, in der Demokratie, Partizipation und ein transaktiver Diskurs möglich werden. Im Grunde meinten dies auch die Konzilsväter:

⁹⁰ HABERMAS 1976 (a.a.O., Anm. 3) bes. 16f.

Immer aber sollen sie (Parteien mit unterschiedlichen Auffassungen) in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Allgemeinwohl bedacht sein» (Gaudium und Spes § 43).

Abschließend sei gefragt: Warum sollte nicht auch in der Amtskirche, der Spenderin der Frohbotschaft, möglich sein, was Kohlberg sogar in der Bronx zu verwirklichen suchte und teilweise auch vermochte: eine Just-Community zu etablieren!