

ARNO ANZENBACHER

Konsensustheoretische Aspekte der Differenz von Moralität und Sittlichkeit

Das Thema verweist in die Grundlagenproblematik der Ethik. Es geht um den Versuch, einige neuere und einige klassisch gewordene Aspekte dieser Grundlagenproblematik systematisch aufeinander zu beziehen. Wir wenden uns zunächst der Differenz von Moralität und Sittlichkeit zu, um sie in ihren Grundzügen zu charakterisieren. Zweitens gilt es, den Zusammenhang beider, insbesondere das Problem des Überganges von Moralität in Sittlichkeit zu untersuchen. Schließlich ist zu überlegen, inwieweit die Anwendung der Konsensustheorie auf die Ethik einen notwendigen Aspekt dieses Überganges von Moralität in Sittlichkeit darstellt.

I. MORALITÄT UND SITTLICHKEIT

Diese Differenz verweist terminologisch auf *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Im zweiten Teil seiner »Grundlinien der Philosophie des Rechts« übernimmt *Hegel* unter dem Namen »Moralität« die im Zeichen des Formalismus stehende Auffassung *Kants* vom autonomen Gewissen und der moralischen Bewandnis des subjektiven freien Willens. Moralität ist insofern bestimmt durch den Formalismus der Subjektivität. Dabei geht es *Hegel* allerdings darum, diese im Formalismus der Subjektivität aufgehende Moralität als ein zwar notwendiges, als solches aber doch abstraktes Moment der sich verwirklichenden Freiheit zu fassen. Soll Freiheit konkret wirklich werden, so muß sie den abstrakten Standpunkt der Moralität überwinden und in Sittlichkeit übergehen.

Charakterisieren wir zunächst von *Immanuel Kant* her, in welchem Sinne genauerhin von Moralität als Sinnenebene menschlicher Praxis die Rede sein soll: Praktische Vernunft steht a priori unter dem kategorischen Anspruch des formalen Sittengesetzes. In diesem Sittengesetz ist synthetisch-apriorisch das kategorische Sollen an die Vernunftform der Allgemeinheit gebunden. Ein Handlungsmotiv ist demnach dann und nur dann moralisch gut, wenn die Vernunft seine Generalisierung als allgemeines

Gesetz eines vernünftigerweise wollbaren Zustandes zu beurteilen vermag. *Kant* formuliert: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«¹ Damit steht menschliche Praxis prinzipiell in doppelter Motivation: Auf der einen Seite steht die Lust-Unlust-Motivation als empirische Motivation der Neigungen. Auf der anderen Seite steht die Vernunftmotivation, in welcher sich Pflicht in Funktion des Sittengesetzes konkretisiert. Insofern ist der Mensch »Bürger zweier Welten«. In der einen, der Sinnenwelt, ist er naturkausal bestimmt. In der anderen begründet die Persönlichkeit jene Kausalität aus Freiheit, in welcher Vernunft aus sich selbst praktisch zu werden vermag. In dieser anderen, geistigen Welt offenbart »das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben«². In ihr herrscht Autonomie, Selbstbestimmung aus Freiheit.

Schärfer als alle Philosophen vor ihm bezieht *Kant* damit die Moralitätsbewandtnis menschlicher Praxis auf die Innerlichkeit der Vernunft qua Gewissen, also auf die Gesinnung. Ein Motiv ist moralisch gut, sofern es von der je eigenen Vernunft in Funktion des formalen Sittengesetzes als gut geurteilt wird. Ein Wille ist moralisch gut, sofern er mit diesem Vernunftmotiv übereinstimmt. Und letztlich gibt es schlechthin nichts, »was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«³. Der Nomos, der auf der Sinnebene der Moralität ausschließlich Maßstab des Guten und des Bösen ist, ist der, den die Vernunft qua Gewissen in sich selbst hat. Nichts dem Gewissen Äußeres kann den Anspruch erheben, für die menschliche Praxis moralisch den Nomos zu spielen, kein Rechtsgesetz, kein Naturgesetz, keine Weisung der Schrift oder der Kirche. Nur »das moralische Gesetz in mir«⁴, der Nomos der je eigenen Vernunft, ist der Nomos der Moralität. Solche Autonomie vollzieht sich ohne Beliebigkeit und Willkür, da die Vernunft durch das formale Sittengesetz an ihre eigene Allgemeinheit und Notwendigkeit gebunden ist, eben nach bestem Wissen und Gewissen. – Damit hat *Kant* die Moralitätsbewandtnis menschlicher Praxis ein für allemal präzisiert. Innerhalb der aktuellen Grundlagendiskussion der Moraltheologie haben

¹ *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 52.

² *Ders.*, Kritik der praktischen Vernunft A 289.

³ *Ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 1.

⁴ *Ders.*, Kritik der praktischen Vernunft A 288.

die Verfechter einer autonomen Moral⁵ diese Präzisierung *Kants* zumindest in einigen zentralen Punkten rezipiert.

Hegel sieht durchaus die Stringenz des *Kantischen* Moralitätsbegriffs, betont jedoch, daß innerhalb einer umfassenden Systematik menschlicher Praxis die so verstandene Moralität für sich genommen nur ein abstraktes Moment ist. Zunächst stimmt *Hegel Kant* zu: »Das *Recht des subjektiven Willens* ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm *als gut eingesehen* werde und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende *Zweck*, nach seiner *Kenntnis* von ihrem Werte, den sie in dieser Objektivität hat, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde.«⁶ Nach *Hegel* treibt aber die Sinnenebene der Moralität notwendig über sich hinaus. Genau in dem, was Gewissen und Gesinnung sind, liegt zugleich der Verweis auf das Ungenügen des reinen Formalismus der Subjektivität. »Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen . . .«⁷ Einerseits drückt das Gewissen »die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß«; andererseits aber steht das Gewissen zugleich in der »Behauptung, daß, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist«⁸. Der Gewissensanspruch in seiner Subjektivität übersteigt diese bloße Subjektivität und beansprucht objektive Geltung. Was im Gewissen kategorisch als Pflicht erfahren wird, wird nie bloß subjektiv als Pflicht für mich verstanden, sondern im subjektiven Gewissen als Pflicht an sich, also als Pflicht in einem objektiven, allgemeinen Anspruch interpretiert. Genau darum ist das Gewissen nach *Hegel* dem Urteil unterworfen, »ob es *wahrhaft* ist oder nicht, und seine Berufung nur *auf sein Selbst* ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise«⁹. In diesem Sinne, also als »Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was

⁵ Vgl. dazu besonders: *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1984; *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977; *Dietmar Mieth*, Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: Orientierung 40 (1976) 31–34., *Ernst Feil*, Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moralthologie, in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 97–102 und 209–214.

⁶ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 132.

⁷ Ebenda, § 137.

⁸ Ebenda.

⁹ Ebenda.

an und für sich ist«, ist das Gewissen »ein Heiligtum, welches anzutasten *Frevel* wäre«.

Das heißt aber: Das Gewissen muß vom Standpunkt der Moralität, also vom Standpunkt des Formalismus der Subjektivität, übergehen zum Standpunkt der Sittlichkeit. »Die Sittlichkeit ist so die Einheit des Willens in seinem Begriffe und des Willens des Einzelnen, das heißt des Subjekts.«¹⁰ Was ich in meinem Gewissen als das Wahre und Gute anerkenne, muß identisch werden mit dem, was *an sich* als das Wahre und Gute gilt und anerkannt ist. »Das *Sittliche* ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts . . .«¹¹ Dabei ist »Recht« nicht im engen Sinne des *ius* zu nehmen, sondern als der Inbegriff dessen, was als sittlich-rechtliche Ordnung an sich gilt und anerkannt ist. Der Raum, in welchem nach *Hegel* diese dialektische Identität von innerer Gesinnung und an sich anerkannter Geltung zu realisieren ist, ist der Raum der Institutionen, von der Familie über die Gesellschaft bis zum Staat. Ohne diese dialektische Identität, ohne Übergang von Moralität in Sittlichkeit, sind diese Institutionen nicht als konkrete Gestalten der Freiheit lebbar. Eine gesellschaftliche Institution ist nur dann eine human-konkrete Gestalt der Freiheit, wenn es in ihr eine sittlich-rechtliche Ordnung an sich geltender Normen gibt, die in der Gewissensüberzeugung der in dieser Institution stehenden Menschen Anerkennung findet.

Man kann durchaus der Meinung sein, daß *Hegel* in manchen Passagen seiner Rechtsphilosophie das Anliegen *Kants* nicht ernst genug genommen hat und darum in seiner Beurteilung der Moralität und des subjektiven Gewissens hinter *Kant* zurückgefallen ist. Dennoch liegt, so meine ich, in der von ihm aufgewiesenen Differenz von Moralität und Sittlichkeit ein legitimes Anliegen, das in den Disziplinen der praktischen Philosophie im Auge zu behalten ist. Ich schlage vor, die genannte Differenz als eine Differenz zu verstehen, die zwischen *verschiedenen Sinnebenen menschlicher Praxis* besteht, die systematisch aufeinander bezogen sind. Auf der *Sinnebene der Moralität* geht es darum, menschliches Handeln als moralisch gut oder moralisch böse zu beurteilen, wobei im Sinne *Kants* der einzig mögliche Maßstab der Beurteilung im Gewissen des Handelnden, in seinem inneren Gesetz liegt. Auf der *Sinnebene der Sittlichkeit* würde es im Unterschied dazu darum gehen, menschliches Handeln als sittlich oder unsittlich zu beurteilen, wobei der Maßstab dieser Beurteilung nicht primär im Gewissen des Handelnden, sondern in

¹⁰ Ebenda, § 33.

¹¹ Ebenda, § 141.

intersubjektiv anerkannten und insofern geltenden Normen besteht, also in einem gesellschaftlichen Ethos. Ich weise in diesem Zusammenhang nur kurz darauf hin, daß diese Sinnebenen weiter zu unterscheiden wären von jener des *Rechts*, innerhalb derer das Handeln die Bewandnis der Legalität und der Illegalität erlangt, und von jener des *Glaubens*, wo das Handeln in die Bewandnis von Liebe und Sünde tritt. An der Differenz und Architektonik dieser Sinnebenen (Moralität, Sittlichkeit, Recht, Glaube) wäre ein systematisch differenzierter Begriff menschlicher Praxis und ihrer Wertigkeit zu gewinnen¹².

Kants Unterscheidung von Moralität und Legalität spielt wirkungsgeschichtlich eine zentrale Rolle. Weit weniger bekannt ist, daß *Kant* auch das Problem der Differenz von Moralität und Sittlichkeit kennt. Zumindest berührt er in seiner Religionsphilosophie¹³ diese Differenz, wenn er in Analogie zur Differenz zwischen »juridischem Naturzustand« und »rechtlich-bürgerlichem Zustand« die Differenz zwischen einem »ethischen Naturzustand« und dem »ethisch gemeinen Wesen« einführt. Der ethische Naturzustand ist »eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der inneren Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befehligen soll«¹⁴. Das ethisch gemeine Wesen ist dem gegenüber seiner Idee nach eine »allgemeine Republik nach Tugendgesetzen«¹⁵, und *Kant* faßt die Herbeiführung eines solchen Zustandes der Sittlichkeit als die zentrale Aufgabe der Kirche als des »Volkes Gottes«¹⁶. Während der Staat die Überwindung des rechtlichen Naturzustandes durch die Rechtsordnung zu gewährleisten hat, soll also die Kirche den Formalismus der Subjektivität in den vielen Gewissen und ihrer Moralitätsbewandnis überführen in die freiwillig-gemeinsame Anerkennung sittlicher Tugendgesetze.

Die Differenz von Moralität und Sittlichkeit läßt sich aber auch von *Thomas von Aquin* her rekonstruieren. Ich sehe sie am deutlichsten in seiner Unterscheidung zwischen dem *bonum in apprehensione rationis* und dem *bonum per se*¹⁷. Es scheint allerdings, daß *Thomas* in der Beurteilung dieser Differenz schwankt. In der *Quaestio* I.II. 19 zeigen

¹² Vgl. dazu: *Erich Heintel*, Vom Sinnanspruch des Glaubens, in: *Befreiter Mensch*, hrsg. von *Johann Reikerstorfer*, Wien 1976, 109–124.

¹³ *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 131–157.

¹⁴ Ebenda, B 134 f.

¹⁵ Ebenda, B 136.

¹⁶ Ebenda, B 137 ff.

¹⁷ Vgl. dazu: *Arno Anzenbacher*, Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 292–305.

sich zwei Argumentationslinien, die – wie es scheint – nicht ohne weiteres miteinander zu harmonisieren sind. Die eine, weit breiter ausgeführte Argumentationslinie führt über die Artikel 1–5 zum Schlußartikel 10 der Quaestio. Ich meine, daß *Thomas* in dieser Argumentationslinie die Bestimmung des eigenständigen Sinnes der Moralität durch *Kant* voll vorwegnimmt. Die andere Argumentationslinie zeigt sich vor allem in Artikel 6 und wird nur andeutungsweise ausgeführt.

Zeichnen wir zunächst die erste Argumentationslinie in ihren Grundzügen nach: Zunächst ist für *Thomas* klar, daß die moralische Wertigkeit einer Handlung von der Wertigkeit des inneren Willensaktes, also von der *bonitas et malitia actus interioris voluntatis* abhängt. Wovon hängt aber die moralische Wertigkeit des inneren Wissensaktes ab? Zunächst wird betont: Sie hängt vom Objekt (Art. 1) und nur vom Objekt (Art. 2) ab. Das Objekt aber wird dem Willen von der Ratio vorgestellt (Art. 3). In einem anderen Zusammenhang betont *Thomas*¹⁸, daß es in ganz bestimmter Hinsicht keinen Rekurs geben könne von der Ratio auf die Natur, denn wenn die Ratio die spezifische Differenz der menschlichen Natur darstellt, dann ist für den Menschen das *secundum rationem* genau das *secundum naturam*. Konsequenterweise wird in Artikel 4 die Ratio der *lex aeterna* gegenübergestellt als die *mensura proxima* gegenüber der *mensura remota*¹⁹. Das Licht des ewigen Gesetzes ist in der Ratio partizipiert und insofern gegenüber der Ratio kein ihr äußerlicher Nomos. Darum betont *Thomas* in Artikel 5 mit größter Eindringlichkeit in mehreren Wiederholungen und unter Verwendung illustrierender Beispiele, daß die Wertigkeit des inneren Willensaktes ausschließlich abhängt vom je eigenen, je subjektiven *bonum in apprehensione rationis* und nicht von einem wie immer gearteten, der Ratio äußerlichen *bonum per se*. In Artikel 10 zeigt *Thomas* in brillanter Weise, daß der so verstandene, also völlig im Sinne des Moralitätsbegriffs *Kants* gefaßte gute Wille auf jeden Fall, und zwar formal und material, mit dem Willen Gottes übereinstimmt, auch dann, wenn die Gewissen verschiedener Menschen Verschiedenes und Entgegengesetztes für gut halten. Unklar bleibt in dieser Argumentationslinie, was denn nun eigentlich das *bonum per se* sein kann, wenn der Rekurs vom *secundum rationem* auf das *secundum naturam* problematisch ist. Systematisch würde ich meinen, ein *bonum per se* kann in diesem Argumentationszusammenhang nur gefaßt werden als gesellschaftlich anerkannte Norm, etwa als sittliche Norm innerhalb der *doctrina eccle-*

¹⁸ *Thomas von Aquin*, Summa Theologicae, I. II. 71,2.

¹⁹ Ebenda, ad 1 und ad 2.

siae. Auf jeden Fall zeigt diese Argumentationslinie das Gewissen in seiner reinen, autonomen Moralitätsbewandtnis, während mit der Rede vom *bonum per se* eine andere Sinnebene angesprochen ist, die als solche nicht die des Gewissens ist. Die Affinität zu dem, was wir im Unterschied zu Moralität Sittlichkeit genannt haben, liegt auf der Hand.

Die zweite Argumentationslinie steht im Rückbezug auf das Wort des *Pseudo-Dionysius: bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* (Art. 6). *Thomas* drückt die Konsequenz so aus: »Dafür also, daß das, worauf sich der Wille richtet, böse genannt wird, genügt es, daß es seiner Natur nach ein Böses ist oder daß es als Böses vorgestellt wird. Dafür aber, daß es ein Gutes ist, ist erforderlich, daß es in jeder der beiden Hinsichten gut ist.«²⁰ In dieser Konsequenz ist der eigenständige Sinn der Moralität zweifellos in Frage gestellt. Das Gewissen bzw. das *bonum in apprehensione rationis* ist nicht mehr der entscheidende Maßstab moralischer Wertigkeit. Vielmehr spielt hier das *bonum per se* (oder *secundum naturam*) in einem durchaus äußerlichen Sinn den *Nomos*. Nicht die Gewissensgemäßheit der Handlung ist letzter Maßstab der Moralität, sondern die Normgemäßheit im Sinne des *bonum per se*. Zwar ist auch nach dieser Konsequenz jeder gewissenswidrige Wille böse und kein gewissenswidriger Wille gut. Aber es ist zugleich jeder normwidrige aber gewissensgemäße Wille böse und kein Wille nur auf Grund seiner Gewissensgemäßheit gut. Die Folge ist: Mein Wille könnte böse sein, ohne daß ich es weiß. Ich könnte *bona fide* moralisch böse handeln. Diese Folge erscheint aber unter dem Gesichtspunkt des eigenständigen Sinns von Moralität absurd. Sie steht diametral im Widerspruch zum Moralitätsbegriff *Kants*. Das *bonum ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* impliziert gewissermaßen genau den Punkt, in welchem *Hegels* Sittlichkeitsbegriff hinter *Kant* zurückfällt. – Allerdings legt das *Corpus* des Artikel 6 keineswegs zwingend diese Interpretation nahe, wohl aber die kurze Erörterung des *Ad primum*.

II. PROBLEME DES ÜBERGANGS VON MORALITÄT IN SITTLICHKEIT

Wenn wir im Anschluß an die von *Thomas, Kant* und *Hegel* differenzierte Fragestellung Moralität und Sittlichkeit als Sinnebenen menschlicher Praxis unterscheiden, legt sich also folgendes Ergebnis nahe:

²⁰ Ebenda, ad 1.

Systematisch ist die Sinnebene der Moralität als die erste, architektonisch fundierende Sinnebene anzusetzen. Auf dieser Sinnebene fungiert das je eigene Gewissen im Sinne des Autonomiebegriffs bei *Kant*²¹ als die schlechthin letzte und absolute Instanz. Die moralische Wertigkeit einer Handlung als gut oder böse bestimmt sich somit ausschließlich nach ihrer Gewissensgemäßheit oder Gewissenswidrigkeit. Auf Grund der Transphänomenalität des je eigenen Gewissens ist diese moralische Wertigkeit für die je anderen niemals stringent beurteilbar. Hier gilt das Schriftwort: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!« (Mt 7,1).

Es gibt, wie sich zeigte, vor allem zwei Gründe, warum diese grundlegende Sinnebene der Moralität aus sich selbst über sich hinaus auf jene der Sittlichkeit verweist:

1. Der Vernunftanspruch des je eigenen Gewissens intendiert notwendig das an sich Wahre und Gute. Nach *Hegel* steht das Gewissen im Anspruch, daß das von ihm Gewußte »in Wahrheit Recht und Pflicht ist«²². Das ergibt sich auch aus dem synthetisch-apriorischen Zusammenhang von kategorischem Sollen und Vernunftform der Allgemeinheit bei *Kant*²³. Aber auch nach *Thomas* ist der Anspruch der Ratio ein absoluter, da sich die je eigene Ratio qua Gewissen als *mensura proxima* in Funktion der *lex aeterna* als *mensura remota* weiß²⁴. Weil im Anspruch des je eigenen Gewissens prinzipiell das An-sich des Guten intendiert ist, wird intentional immer schon jedes bloß subjektive Für-mich transzendiert. Aus diesem Grunde kann es für das subjektive Gewissen nicht gleichgültig sein, wenn sich im ethischen Diskurs ein anderes subjektives Gewissen in einem material widersprechenden Anspruch artikuliert. Der material widersprechende Gewissensanspruch anderer Personen ist für mein Gewissen nie belanglos. Er ist vielmehr ein Pfahl im Fleische meiner Gewissensüberzeugung. Die Frage, was denn nun angesichts dieses Widerspruchs tatsächlich das wahrhaft Gute und Pflicht sei, wird unabweisbar. Die Frage führt zur Überprüfung des je eigenen Standpunktes, zur Vergewisserung, zum Diskurs mit anderen. Ziel der Überprüfung

²¹ Vgl. dazu: *Ernst Feil*, Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 389–441.

²² *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 137.

²³ Vgl. dazu: *Arno Anzenbacher*, Zur Bedeutung synthetisch-apriorischer Sätze in der theoretischen und in der praktischen Philosophie, in: *Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag*, hrsg. von *Valentin Zsifkovits* und *Rudolf Weiler*, Berlin 1981, 139–163.

²⁴ *Thomas von Aquin*, *Summa Theologicae*, I. II. 19,4 ad 1 und ad 2; vgl. auch 93,4.

und des Diskurses ist aber der Übergang vom Widerspruch subjektiver Gewissensüberzeugungen zur gemeinsamen Anerkennung sittlicher Normen.

2. Nach *Hegel* ergibt sich die praktische Notwendigkeit des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit vor allem im Hinblick auf die humane Lebbarkeit der Institutionen, also im Hinblick auf gesellschaftliche Konkretisierungen der Freiheit in Familie, Gesellschaft und Staat. Humanität in Institution als Konkretisierung von Freiheit hängt aber nach *Hegel* davon ab, wieweit in gesellschaftlichen Gebilden sittliche Substantialität entsteht, wieweit sie also (in der Sprache *Kants*) den Charakter einer »Republik nach Tugendgesetzen« erlangen. Familie, Gesellschaft und Staat sind nur insofern humane Konkretisierungen der Freiheit, als sie sittlich-substantial sind. Das Miteinander und Füreinander institutionalisierten Zusammenlebens fordert, daß die vielen subjektiv-individuellen Gewissen zumindest bis zu einem gewissen Grad übereinstimmen in der Anerkennung gemeinsamer, intersubjektiv geltender sittlicher Normen. Nur unter dieser Voraussetzung kann etwa das Recht als Positivierung lebendiger Sitte gelten und demokratisch im Willen der Bürger gründen. Auch eine pluralistische Gesellschaft ist nur in dem Maße eine Gesellschaft, als sie nicht pluralistisch ist.

Dabei läuft der faktisch-empirische Prozeß in der Regel anders. Tatsächlich werden wir in gesellschaftliche Gegebenheiten hineingeboren, die immer schon in gewissen Hinsichten sittlich bestimmt sind. Wir interiorisieren als Kinder vorgegebene Sitte, vorgegebenes Ethos, und erfahren in der Pubertät Moralität als eigenständige Sinnebene, die zu der vorgegebenen Sitte in eine kritische Spannung tritt. Diese Spannung mag sich beim reifen Menschen beruhigen, ist aber im Problem der »Ethik des Ethos«²⁵ stets am Werk, wobei sich Moralität nie im luftleeren Raum, sondern immer an vorgegebener Sitte kritisch bestimmt. Die Spannung zwischen subjektiver Moralität und gemeinsamer sittlicher Normativität geht nie glatt auf. Vielmehr hat diese Spannung die Funktion, permanent von der Moralität her die materiale sittliche Normativität zu dynamisieren. Sittliche Normativität ist kein totes Gefüge, sondern ein lebendiges, vielschichtiges Geschehen. Damit aber zeigt sich, daß das letztlich philosophisch Relevante in den (in bestimmten Hinsichten psychologisch oder soziologisch beschreibbaren) empirisch-faktischen Prozessen eben der Übergang von Moralität in Sittlichkeit ist. Die Dynamik gesellschaft-

²⁵ Vgl. dazu: *Wolfgang Kluxen*, *Ethik des Ethos*, Freiburg, München 1974.

licher Sittlichkeit vollzieht sich in den verschiedenen Medien des gesellschaftlichen Lebens (man denke an den komplexen Begriff der Öffentlichkeit²⁶) letztlich aus den Diskursen der einander widersprechenden Gewissensüberzeugungen.

Die Notwendigkeit des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit trifft natürlich auch für die Kirche zu. Auch die Kirche kann sich nicht mit einer Vielzahl disparater subjektiv-gläubiger Gewissen begnügen, wenn sie lebendiges Volk Gottes sein will. Ich sehe das Anliegen kirchlicher Sittenlehre, aber auch die Anstrengung des Begriffs in den theologischen Disziplinen Moraltheologie und Sozialethik, als Ausdruck des unverzichtbaren Bestrebens, in der Sozietät Kirche permanent den Übergang von Moralität in Sittlichkeit am Leben zu erhalten, um gemeinsam anerkannte sittliche Normativität und gemeinsames Ethos zu ermöglichen. Allerdings wird man dabei auch das zu berücksichtigen haben, was vorhin über die prinzipielle Spannung von Moralität und Sittlichkeit sowie über die Dynamik sittlicher Normativität gesagt wurde. Wir haben auch allen Grund, auf die besondere Wichtigkeit des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit in der Kirche hinzuweisen, da die sittenbildende Kraft der Kirche stets eine zentrale Rolle für die Sittlichkeit der Gesamtgesellschaft spielte.

Ich möchte im folgenden auf zwei in gewisser Hinsicht gegenläufige Aspekte dieser Spannung von Moralität und Sittlichkeit hinweisen. Der eine Aspekt steht im Zusammenhang mit dem Autonomiebegriff, der andere mit dem Begriff der rationalen Diskursivität des Sittlichen.

Bezüglich des ersten Aspektes ist es notwendig, die Rede von Autonomie bei *Kant* zu unterscheiden von jenem Autonomiebegriff, der etwa von *Friedrich Nietzsche* oder bestimmten Positionen des Existentialismus (z. B. *Martin Heidegger*, *Jean Paul Sartre*) oder des Strukturalismus (z. B. *Michel Foucault*, *Gilles Deleuze*, *Paul Feyerabend*) her in Sicht kommt. Bei *Kant* ist das Gewissen gegenüber dem formalen Anspruch des Sittengesetzes gerade nicht autonom, sondern kategorisch verpflichtet. Autonom ist das Gewissen nur insofern, als ausschließlich der *Nomos*, zu welchem sich das Sittengesetz im Gewissen bestimmt, Maßstab der moralischen Wertigkeit eines Wollens bzw. Handelns sein kann. In diesem Sinne sprechen auch die Vertreter der autonomen Moral innerhalb der Grundlagendiskussion der Moraltheologie von Autonomie. Bei den anderen genannten Positionen fällt diese Bindung an das Sittengesetz weg. Das Subjekt entwirft dann in einer letzten Ungebundenheit die seiner

²⁶ Vgl. dazu: *Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962.

Freiheit, Eigentlichkeit und Faktizität entsprechenden Werte. Der Übergang von Moralität in Sittlichkeit wird in diesen Positionen letztlich überflüssig. Die Disparatheit subjektiver Wertentwürfe hat das letzte Wort.

Auch wenn man auf Grund der kurz umrissenen Überlegungen von *Thomas*, *Kant* und *Hegel* solche radikal-autonomistischen Positionen für ungenügend hält, wird man ihre partielle Berechtigung nicht von der Hand weisen können. Offenbar gibt es Bereiche moralisch relevanter Praxis, die von sich her darauf angelegt sind, sittlich nicht eindeutig, sondern nur alternativ bestimmt zu werden. *Nicolai Hartmann* hat – nicht zuletzt unter dem Einfluß von *Nietzsche* – gezeigt, daß sich selbst die allgemeinsten sittlichen Grundwerte nur alternativ bestimmen lassen, etwa nach »gut« oder »edel« oder »voll« oder »rein«²⁷. In diesem Sinne betont auch die Kirche etwa in ihrem Ethos des Lebensstandes die alternative Bewandnis von Ehe- und Ordensstand. Die Frage, welche Bereiche moralisch relevanter Praxis überhaupt sittlich eindeutig zu bestimmen und welche nur alternativ bestimmbar sind bzw. praktisch unbestimmt bleiben sollen, ist für die genannte Spannung von Moralität und Sittlichkeit konstitutiv. Im Zeichen autonomiebewußter Emanzipation tendiert Moralität dazu, möglichst viele Bereiche der sittlich eindeutigen Bestimmung zu entziehen, nur eine alternative Bestimmung zuzulassen oder überhaupt für Offenheit zu plädieren.

Dazu kommen vielfältige philosophische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse, die auf komplexe Bedingtheiten individueller Motivationshorizonte hinweisen. Solche Bedingtheiten können biologischer, psychologischer und soziologischer Provenienz sein. Sie verweisen auf die je konkrete Einzigartigkeit des je individuellen Motivationshorizonts und legen die Vermutung nahe, daß gemeinsame sittliche Normativität angesichts dieser Einzigartigkeit des Subjektiven von vornherein problematisch ist. Die Konsequenz wäre wieder autonomistische Disparatheit. Das Postulat maximaler autonomistischer Disparatheit im Ethos gerät aber seinerseits unausweichlich in Kollision mit der Tatsache, daß nur die konkretisierte, sittlich gebundene Freiheit Institutionen human lebbar macht.

Der zweite Aspekt der Spannung zwischen Moralität und Sittlichkeit ist – gegenläufig zur autonomistischen Tendenz – jener der rationalen Diskursivität des Sittlichen. Die Grundthese der rationalen Diskursivität des Sittlichen könnte folgendermaßen formuliert werden: *Darüber, ob etwas*

²⁷ *Nicolai Hartmann*, Ethik, Berlin 1962, 369–416.

sittlich geboten, erlaubt oder verboten ist, ist prinzipiell immer ein rationaler Diskurs möglich. So irrational sich empirisch-faktisch Gewissensüberzeugungen bilden mögen, im Grunde ist das Gewissen praktische Vernunft. Das war ebenso die Überzeugung des Thomas wie die Kants. Innerhalb der neueren analytischen Ethik zeigte vor allem Richard Mervyn Hare, daß der Bereich präskriptiver Sätze ebenso ein Bereich des Logischen ist wie der des Deskriptiven²⁸. Fragen des Sollens stellen sich demnach stets im Medium intersubjektiver Rationalität. Darum ist es grundsätzlich immer sinnvoll, andere nach den Gründen ihrer Motivation und Handlungsweise zu fragen bzw. die eigene Handlungsweise vor anderen zu rechtfertigen. Eben dieses Medium intersubjektiver, sprachgestaltiger Rationalität, diese Bewandnis rationaler Diskursivität, impliziert die permanente Tendenz zum Übergang von subjektiver Moralität in gemeinsame sittliche Normativität. Wie autonomistisch sich auch eine Position gebärden mag, sie kann sich diesem Medium nicht entziehen. Sie gerät unweigerlich in die Notwendigkeit, sich zu rechtfertigen, sich zu verantworten, es sei denn, sie entzieht sich überhaupt menschlicher Gemeinschaft. Das aber vermag nach Aristoteles »nur ein wildes Tier oder ein Gott«²⁹.

An sich hat die rationale Diskursivität des Sittlichen die Tendenz, jeden im Anspruch der Pflicht auftretenden Inhalt zum Thema des Diskurses zu machen. Es scheint jedoch nicht jeder Bereich der Praxis in gleicher Weise der sittlichen Normierung zu bedürfen. Fragt man, welche Inhalte eher der subjektiven Moralität überlassen bleiben können und welche besonders der sittlichen Normierung bedürfen, so bietet sich als Kriterium das an, was bereits mehrfach mit den sittlichen Bedingungen human lebbarer Institutionen angesprochen wurde. Die Notwendigkeit sittlicher Normativität bestimmt sich an den institutionell vermittelten Voraussetzungen konkreter Freiheit.

Rationale Diskursivität setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus, daß zur apriorischen Grundverfaßtheit menschlicher Gewissens- und Moralitätsbewandnis auch ein apriorischer Theoriebezug gehört, innerhalb dessen diskursiv bestimmt werden kann, was geboten, erlaubt oder verboten ist. In vielfältigen Varianten konvergieren die Hauptpositionen der Ethik darin, daß die Rede vom moralisch Guten auf die Verwirklichung der der Freiheit aufgegebenen Humanität verweist. Da Humanität

²⁸ Richard Mervyn Hare, *The language of morals*, Oxford 1967; *ders.*, *Freedom and Reason*, Oxford 1962.

²⁹ Aristoteles, *Politica* I,2 1253 a.

nur in gesellschaftlicher Vermittlung verwirklicht werden kann, umfaßt ihre Verwirklichung wesentlich den Raum des Interpersonalen und Sozialen, ohne einfachhin darin aufzugehen. Implizit rekurriert die Bestimmung des moralisch Guten im Sinne aufgegebener Humanität jedoch notwendig auf einen Begriff des Menschen, von dem her die Sinnebenen und Sinnansprüche aufgegebener Humanität zu bestimmen sind. In diesem impliziten Rekurs auf einen Begriff des Menschen liegt offenbar jener apriorische Theoriebezug, der Bedingung der Möglichkeit aller rationalen Diskursivität des Sittlichen ist. Für *Thomas* ist das *bonum faciendum* als *bonum humanum* nur über die *inclinaciones naturales* des Menschseins bestimmbar³⁰. *Kant* konkretisiert den kategorischen Imperativ durch »Zwecke, die an sich Pflichten sind«³¹.

Im Übergang von Moralität in Sittlichkeit zeigt sich also als Gegenaspekt zur sittlich desintegrierenden Tendenz des Autonomismus die rationale Diskursivität des Sittlichen, durch welche Praxis in das Medium intersubjektiver Rechtfertigung, Begründung und Verantwortung gestellt ist. Rationale Diskursivität setzt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus einen apriorischen Theoriebezug, in welchem es um den Begriff des Menschen und – von ihm her – um die Interpretation des Sinnes aufgegebener Humanität geht. In diesem Theoriebezug hat die rationale Diskursivität über die Sinnebene der Moralität hinaus die Dynamik des Sittlichen zu gewährleisten und die desintegrierende Tendenz des Autonomismus soweit zu überwinden, soweit dies notwendig ist, das heißt soweit es zur Verwirklichung der nur in gesellschaftlicher Vermittlung realisierbaren Humanität erforderlich ist.

III. KONSENSUSTHEORETISCHE ASPEKTE

Die aktuelle Anwendung der Konsensustheorie der Wahrheit auf die Fragestellungen der Ethik ist im Zusammenhang philosophischer Entwicklungen zu verstehen, die in den letzten Jahrzehnten zu einer neuen Situation in der Philosophie geführt haben, was entscheidende Auswirkungen auf die Ethik hatte, insbesondere auf die für die Sinnebene der Sittlichkeit entscheidenden Probleme der Normenbegründung.

Ich denke hier etwa an die historisch-materialistische Relativierung des Ethischen bei *Karl Marx*, an die genealogische bei *Friedrich Nietzsche*, an

³⁰ *Thomas von Aquin*, *Summa Theologicae*, I. II. 94,2; 93,6.

³¹ *Immanuel Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre A 7–15.

die psychoanalytische bei *Sigmund Freud*, neuerdings an die biologisch-ethologische bei *Konrad Lorenz*. Ich denke aber auch an jene Reduktion des Ethischen, die im Zuge des Empirismus als Utilitarismus erfolgte. Der Existentialismus radikalisierte den transzendentalen Ansatz, indem er die Fraglichkeit aller Normativität angesichts der Abgründigkeit der Freiheit vor Augen führte. Der Neomarxismus stellte die herkömmliche Ethik als bürgerlich-repressiv unter Ideologieverdacht und sah Ethik – wenn überhaupt – nur noch unter der Perspektive des Klassengegensatzes. Ideologieverdacht gegen herkömmliche Ethik erhob aber auch der Kritische Rationalismus, der seinerseits versuchte, sittliche Normen in die Reichweite des Prinzips empirischer Falsifizierbarkeit zu rücken. Noch bedeutsamer als diese vielfältigen Impulse wurde die Entwicklung des hermeneutischen Denkens, sofern es die unausweichliche Abhängigkeit allen Erkennens, Verstehens und Interpretierens, aber auch allen Wertens von gesellschaftlich und geschichtlich vermittelten Horizonten des Vorverständnisses thematisierte. Schließlich ist auf die aktuelle Tendenz des Strukturalismus hinzuweisen, Kulturschöpfungen insgesamt, also auch ethische Systeme, aus sich wandelnden geschichtlich-epochalen Strukturansätzen zu verstehen und als Erscheinungen verschiedener Rationalitätstypen zu interpretieren.

Angesichts dieser Entwicklungen geriet die von *Max Scheler* und *Nicolai Hartmann* begründete materiale Wertethik in Schwierigkeiten. Ihr Anspruch, sich im Wertfühlen gewissermaßen von der Geschichte emanzipieren zu können, um das ideale Reich an-sich-seiender Werte zu erforschen, scheiterte am Problembewußtsein der Hermeneutik. Ebenso zum Scheitern verurteilt waren gewisse neuscholastische Versuche, im Sinne des *agere sequitur esse* im Sein und in der *natura humana* festen Boden zu gewinnen. Angesichts der voll zum Bewußtsein gekommenen Tragweite existentialer Freiheit, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit konnte der prinzipielle Interpretationscharakter des Erkennens in hermeneutisch-transzendentalphilosophischer Hinsicht nicht mehr ignoriert werden. Dazu kommt, daß gerade bezüglich der *natura humana* das Problem des anthropologischen Zirkels deutlich wurde: Ich kann die Frage »Was ist der Mensch?« nicht ablösen von der existentialen Selbstininterpretation im freien Entwurf. Die Frage nach dem Menschen ist demnach trotz aller anthropologischen Antworten immer zugleich *die* offene Frage. Dann aber wird deutlich, daß die naturrechtsethische Berufung auf das Sein und die *natura humana* die aufgebrochene Problematik von Freiheit, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit nicht transzendiert, sondern involviert; daß also auch naturrechtsethisches

Argumentieren immer Interpretationscharakter hat. Dazu kommt, daß die neuere *Thomasforschung* deutlich machte, wie differenziert die ethische Grundlagenproblematik bei *Thomas* selbst ist und wie sehr der Aquinate jene Anliegen implizit berücksichtigt, um die es in der neueren Diskussion geht³².

Auf diesem Hintergrund ist die Anwendung der Konsensustheorie auf die Ethik zu verstehen und – wie ich meine – in ihrer partiellen Berechtigung zu würdigen. Es kann hier nicht der Ort sein, ausführlich auf die verschiedenen Varianten dieser Anwendung einzugehen, etwa auf die konstruktivistische Variante der Erlanger Schule³³ oder auf die transzendental-pragmatische bei *Karl Otto Apel*³⁴. Ich möchte lediglich kurz auf die für unsere Fragestellung interessanteste eingehen, nämlich auf die Variante, die sich bei *Jürgen Habermas*³⁵ zeigt. Angesichts der außerordentlichen Differenziertheit seiner Position kann ich hier nur auf einige wenige Aspekte hinweisen, die dann auf die Differenz von Moralität und Sittlichkeit zu beziehen sind.

Habermas weist darauf hin, daß ein Problem der Begründung von Handlungsnormen erst dann entsteht, wenn in der sozialen Interaktion (im »kommunikativen Handeln«) bestimmte Geltungsansprüche nicht mehr problemlos anerkannt, sondern problematisiert werden. Dissense in der sozialen Interaktion problematisieren praktische Geltungsansprüche und führen damit zu Diskursen, in welchen wir versuchen, »ein problematisiertes Einverständnis, das im kommunikativen Handeln bestanden hat, wiederherzustellen«³⁶. Ziel derartiger praktischer Diskurse ist also der Übergang vom normativen Dissens zum Konsens und damit zu einem die soziale Interaktion wieder problemlos ermöglichenden Einverständnis. Die Analogie zum Problem des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit liegt auf der Hand.

³² Vgl. dazu: *Karl-Wilhelm Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines »autonomen« Normenbegründungsverständnisses im lex-Traktat der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978.

³³ Vor allem: *Konrad Lorenzen*, *Oswald Schwemmer*, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim, Wien, Zürich 1975; *Oswald Schwemmer*, Philosophie der Praxis, Frankfurt a. M. 1971.

³⁴ *Karl Otto Apel*, Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1973.

³⁵ *Jürgen Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *Jürgen Habermas*, *Niklas Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971, 101–141; *ders.*, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz, hrsg. von *Helmut Fahrenbach* Pfullingen 1973, 211–265; *ders.*, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1981.

³⁶ *Jürgen Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen, a. a. O., 115.

Unter welchen Bedingungen führt nun bei *Habermas* der praktische Diskurs bezüglich problematisierter Normen zu einem richtigen, also tragfähigen, humane Interaktion ermöglichenden Normenkonsens? Ich greife hier vier Aspekte heraus:

1. Der Konsensus ist rational-argumentativ herzustellen: jedes der Vernunft mächtige Wesen muß ihm potentiell zustimmen können³⁷. Dabei rekuriert die Argumentation auf menschliche Bedürfnisstrukturen und geht dann über zum Aufweis der ihre Befriedigung regelnden Normen. Dieser Übergang wird durch das Brückenprinzip der Universalisierung möglich³⁸. Nur Bedürfnisse, die allgemein als legitim akzeptiert werden, sind normierungsfähig. »Normen regeln legitime Chancen der Bedürfnisbefriedigung; und die interpretierten Bedürfnisse sind ein Stück innerer Natur, zu der jedes Subjekt, soweit es sich zu sich wahrhaftig verhält, einen privilegierten Zugang hat.«³⁹ In diesem Aspekt ist also sowohl *Kants* Universalisierungsmotiv als auch – zumindest partiell – ein naturrechtsethisches Motiv impliziert.

2. Thematisiert wird weiter die durch die Hermeneutik in Sicht gebrachte geschichtlich-dynamische Bewandnis der Sprache. Die Sprache der Moral muß dem moralischen Selbstverständnis der Diskursteilnehmer angemessen sein. »Das gewählte Sprachsystem muß die und genau die Interpretationen von Bedürfnissen zulassen, in denen die Diskursteilnehmer sich ihre innere Natur transparent machen und erkennen können, was sie wirklich wollen.«⁴⁰ Hierher gehört die Bereitschaft zur Kritik an tradierten Bedürfnisinterpretationen bzw. überkommenen Grundbegriffen, die als kognitive Schemata inadäquat werden können. Von der Geschichtlichkeit des moralischen Selbstverständnisses und seiner kognitiven Schemata her ergibt sich somit auch eine Geschichtlichkeit konsensueller Normativität. In diesem Sinne sprachen wir bereits von der Dynamik der Sittlichkeit.

3. In einem weiteren Aspekt geht es um den »Übergang zu einer Reflexion auf die Abhängigkeit unserer Bedürfnisstrukturen vom Stand unseres Wissens und Könnens: wir einigen uns auf die Interpretationen unserer Bedürfnisse im Lichte der vorhandenen Informationen über Spielräume des Machbaren und des Erreichbaren«⁴¹.

³⁷ *Jürgen Habermas*, *Wahrheitstheorien*, a. a. O., 239 f.

³⁸ Ebenda, 245.

³⁹ Ebenda, 250 f.

⁴⁰ Ebenda, 252.

⁴¹ Ebenda, 254.

4. Schließlich steht der ganze Diskurs im Zeichen des Vorgriffs auf eine ideale Sprechsituation. *Habermas* charakterisiert die ideale Sprechsituation durch vier Postulate⁴²: Durch das Postulat der kommunikativen Kompetenz wird jeder Teilnehmer der sozialen Interaktion als kompetent zur Teilnahme am Diskurs betrachtet. Das Postulat der Redegleichheit soll im Diskurs Herrschaftsfreiheit garantieren. Postuliert werden außerdem Wahrhaftigkeit und Vernünftigkeit der Diskursteilnehmer. Diese ideale Sprechsituation kann in konkreten Diskursen nur kontrafaktisch vorausgesetzt bzw. antizipiert werden. Wieweit sie jeweils empirisch der Fall ist, läßt sich nie eindeutig feststellen. Aus diesem Grunde stehen praktische Diskurse stets im Risiko des Scheiterns.

Habermas verbindet offenbar in seinem Versuch einer neuen konsensustheoretischen Grundlegung der Ethik »den sprachanalytischen Ansatz *Ludwig Wittgensteins* und den transzendentalen Ansatz *Kants*«⁴³. Vermutlich verfehlt man seine Intention, wenn man sich das von ihm entworfene Diskursmodell konkret vorstellt, etwa als Gespräch einer um einen Tisch sitzenden Gruppe. Solche Vorstellungen können leicht wegen ihrer Ungangbarkeit, wegen ihrer praktischen Aporetik belächelt werden. Ich meine aber, daß man damit dem Anliegen von *Habermas* nicht gerecht wird. Die Frage ist nicht, wie konkrete Gruppierungen perfekt alle Bedingungen des ethischen Diskurses optimal realisieren und so gemeinsam anerkannte normative Konsense herbeiführen, sondern letztlich die folgende: »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?«⁴⁴

Es geht nicht um eine anschaulich-vorstellbare Abwicklung herrschaftsfreier ethischer Diskurse, sondern um die im Diskursmodell konzentrierten und systematisierten Aspekte, von denen *Habermas* meint, sie hätten die entscheidende Rolle zu spielen, wenn nicht die Disparatheit der Meinungen und die subjektive Beliebigkeit das letzte Wort haben sollen, sondern an der Chance vernünftig-sittlicher Identität, in der Sprache *Hegels*: sittlicher Substantialität als konkreter Freiheit, festgehalten wird. In der heutigen Situation von Philosophie und Ethik kann Sittlichkeit weder durch die Kompetenzansprüche epistemischer oder deontischer Autoritäten noch durch Immunisierungsstrategien verbürgt werden. Der Übergang von Moralität in Sittlichkeit erscheint heute nur durch diskur-

⁴² Ebenda, 255 f.

⁴³ Vgl. dazu: *Annemarie Pieper*, Pragmatische und ethische Normenbegründung, Freiburg i. Br., München 1979, 151–174, hier 162.

⁴⁴ *Jürgen Habermas*, *Dieter Henrich*, Zwei Reden, Frankfurt a. M. 1974, 23.

sive Konsensbildung möglich. Diskursprozesse auf mögliche Konsensbildung im Sinne neuer Ethosaspekte hin können vielgestaltig und empirisch höchst unterschiedlich verlaufen. Sie können im Hervorbringen sittlicher Normativität mehr oder weniger erfolgreich sein oder auch scheitern. Es ist aber zu erwarten, daß in unterschiedlicher Gewichtung und Kombination die diskurstheoretisch herausgestellten Aspekte involviert sind. In den westlichen Gesellschaften vollziehen sich solche Diskursprozesse auf neues Ethos hin etwa in Bewegungen, wie wir sie im Zeichen der Themen Friede, Ökologie, Dritte Welt, alternatives Leben antreffen können. In solchen Prozessen spielen Medien eine zentrale Rolle, da durch sie die Transmission des Diskurses in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu erfolgen hat. Die Verantwortung epistemischer Autoritäten, auch des Ethikers, in derartigen Diskursprozessen besteht vor allem darin, daß sie differenziertes Problembewußtsein im Sinne rationaler Argumentation, brauchbarer kognitiver Schemata und einschlägiger Information einbringen. Auch die Kirche steht als Gesellschaft permanent in der Aufgabe des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit. Es mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, wenn im Zusammenhang kirchlicher Sittenlehre von konsensustheoretischen Aspekten gesprochen wird. Dennoch scheint es, daß heute auch innerkirchlich der Übergang von individueller Moralität in gemeinsame Sittlichkeit unter konsensustheoretischen Aspekten gesehen werden kann. Ich möchte dazu einige Überlegungen anstellen.

In der aktuellen Grundlagendiskussion der Moraltheologie scheint sich die Theorie der autonomen Moral durchzusetzen. Damit bildet das autonome Gewissen den Ausgangspunkt und die architektonische Basis allen Fragens nach sittlicher Normativität. Nur vom eigenständigen Sinn der Moralität her sind die weiteren Sinnebenen der Praxis zu vermitteln. Es ist die Frage: Wie können im Fall einer innerkirchlichen Problematisierung von Normen die autonomen individuellen Gewissen zu einem neuen Normenkonsens gelangen? Offenbar kann der Übergang nur gedacht werden als Übergang in der Überzeugung, also in der Zustimmung. Ist dieser Übergang aber anders denkbar als durch praktische Diskursprozesse?

Man wird auf diese Frage vielleicht antworten, im innerkirchlichen Übergang von Moralität in Sittlichkeit spielen Autoritäten eine entscheidende Rolle, etwa die Autorität der Schrift, der Tradition, des Naturrechts und vor allem des Lehramts, das Schrift, Tradition und Naturrecht verbindlich interpretiert. Doch stellen sich angesichts dieser Antworten

gewisse Fragen, vor allem wenn es um sittliche Normativität im »weltlichen« Bereich geht⁴⁵.

Der Verweis auf die Schrift führt – nicht zuletzt angesichts moderner Methoden der Exegese – in eine komplexe Interpretationsproblematik und dadurch erst recht wieder in einen Diskurs, der die Methoden der Auslegung ebenso betrifft wie die Inhalte selbst. Außerdem stellt sich die Frage, wieweit uns die Schrift über die sicher entscheidenden formalen Motivationen hinaus konkrete materiale Weisungen geben will, insbesondere in heute problematisierten Materien. – Der Verweis auf die Tradition führt in eine grundsätzliche Problematik. Tradition ernst nehmen kann man nur, indem man Tradiertes nicht bloß wiederholt, sondern es kritisch aneignet. Verbindlich Tradiertes ist stets neu auf den heutigen Motivationshorizont zu beziehen und modifiziert sich genau durch die Aneignung. Wir verwenden nicht zufällig heute andere Moralbücher als vor 100 Jahren. Wie aber je heutige Aneignung von Traditionsgut konkret erfolgen soll, ist nur diskursiv beantwortbar. – Der Verweis auf das Naturrecht, das in der Tradition kirchlicher Normenbegründung eine so zentrale Rolle spielte, muß heute jenen Gesichtspunkt berücksichtigen, auf den schon hingewiesen wurde: Auch Seinserkenntnis ist interpretierende Erkenntnis, und die Frage nach der *natura humana* muß bei aller Differenziertheit der philosophischen und einzelwissenschaftlichen Anthropologie offen gehalten werden. Der Begriff des Menschen und der Sinn aufgegebener Humanität sind nie in ihrem absoluten An-sich faßbar und insofern auch nicht als unfehlbarer Nomos jenseits der Geschichte den autonomen Gewissen vorzuschreiben. Sie sind vielmehr Interpretamente einer menschlichen Wirklichkeit, zu deren existenzialer Verfaßtheit auch ihre Offenheit gehört. Naturrechtsethik als Interpretation des Sinnes aufgegebener Humanität im Rückgriff auf den Begriff des Menschen ist sicher unverzichtbar. Aber sowohl die Interpretation des Sinnes aufgegebener Humanität als auch der Rückgriff auf den Begriff des Menschen sind nur im Diskurs möglich und können nur über Diskurse sittlichen Konsens intendieren. Zweifellos kommt in diesem innerkirchlichen Diskurs dem Moraltheologen und dem Sozialethiker eine besondere Funktion zu.

Der Verweis auf lehramtliche Autorität hat zweifellos entscheidende Bedeutung, wenn von konsensustheoretischen Aspekten des innerkirchlichen Übergangs von Moralität in Sittlichkeit die Rede ist. Man könnte die Frage so stellen: Steht die lehramtliche Autorität in der qualifizierten

⁴⁵ Vgl. dazu: *Alfons Auer*, *Autonome Moral*, a. a. O., 160–197.

Funktion des kirchlichen Amtes grundsätzlich zusammen mit dem ganzen Volk Gottes im sittenbildenden Diskurs oder ist sie jenseits dieses Diskurses so in der Wahrheit, daß sie problematisierte Materien des Sittlichen jederzeit im deontisch-autoritativen Anspruch dieser Wahrheit definitiv entscheiden kann? Die prinzipiellen Implikate dieser Frage seien dem Dogmatiker überlassen. Die Theologie des II. Vaticanum scheint das kirchliche Amt eher in seiner Einbindung in das pilgernde Volk Gottes und damit mit ihm auf dem Weg zu zeigen. Dazu kommt, daß bisherige lehramtliche Aussagen in Fragen der Sitten stets in einem Kontext rationaler Argumentation erfolgten und insofern eine rational-diskursive Zustimmung intendierten. Zweifellos kommt dem Lehren in konsensorientierten Diskursprozessen ein wichtiger Stellenwert zu. Die Rationalität des Sittlichen bringt es aber mit sich, daß das Lehren im Bereich des Sittlichen vor der Aufgabe steht, rational zu überzeugen, um über Einsicht Einverständnis und Zustimmung zu erlangen. Im rechtlich-politischen Bereich pflegt man heute oft zwischen einer Legitimation durch Verfahren und einer Legitimation durch Zustimmung zu unterscheiden. Sicher hat in den Diskursprozessen des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit das diskursgestaltende und -steuernde Verfahren, in unserem Fall: die deontisch-autoritative Funktion des Amtes, seinen Ort, wobei allerdings eher das Hirten- als das Lehramt angesprochen zu sein scheint. Im Grunde hat aber die Legitimation durch Verfahren ihren besonderen Stellenwert auf der Sinnebene des Rechts. Wenn es auf der Sinnebene der Sittlichkeit um Anerkennung gemeinsamer Normen geht, kommt der Legitimation durch Zustimmung, also der rational-diskursiven Überzeugung, der Primat zu, zumal dann, wenn im Sinne autonomer Moral das individuelle Gewissen als Basis und Ausgangspunkt des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit begriffen ist.

Wir gelangen also zu folgender Perspektive: Materiale sittliche Normen sind nicht als etwas Starres, Statisches, Vorgegebenes zu denken, dem die individuellen Gewissen sich selbst vorweg unterworfen wären. Vielmehr haben sittliche Normen ihr Leben und ihre lebendige Dynamik aus der Anerkennung, aus dem überwiegenden Konsens der Gewissen. Darum sind Moralität und Sittlichkeit als Sinnebenen menschlicher Praxis zu unterscheiden und systematisch aufeinander zu beziehen. Lebendige Sittlichkeit bildet sich nur aus der Moralitätsbewandtnis individueller autonomer Gewissen. Der Übergang von Moralität in Sittlichkeit vollzieht sich permanent als konsensorientierter, an sich rationaler Diskurs. Ständig fordert das menschenwürdige Funktionieren sozialer Interaktio-

nen, die humane Lebbarkeit der Institutionen, diesen Übergang von Moralität in Sittlichkeit als Bedingung seiner Möglichkeit. Denn konkrete Freiheit in human lebbareren Institutionen ist nur möglich, wenn ein gewisses Maß sittlicher Substantialität wirklich ist. Gewiß: Diese Diskursprozesse des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit können scheitern. Notwendige Konsense können ausbleiben. Je mehr aber Sittlichkeit ausbleibt und die Disparatheit der individuellen Gewissen das letzte Wort behält, desto größer ist die Gefahr, daß soziale Interaktion versagt und Institutionen aufhören, human lebbar zu sein.