

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Karl Baier / Markus Riedenauer (eds.), *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Gabriel, Ingeborg

Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik

in: Karl Baier / Markus Riedenauer (eds.): *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*, pp. 199–219

Göttingen: V&R unipress / Vienna University Press 2011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Karl Baier / Markus Riedenauer (Hrsg.), *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Gabriel, Ingeborg

Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik

in: Karl Baier / Markus Riedenauer (Hrsg.): *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*, S. 199–219

Göttingen: V&R unipress / Vienna University Press 2011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Ingeborg Gabriel

Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik

I. Zur Fragestellung

»So klagt denn nicht: [...] für Tugend hat's /in großen Staaten nicht viel Platz« reimte der niederländische Sozialtheoretiker und Ökonom Bernard Mandeville (1670 – 1733) – respektive sein deutscher Übersetzer – in seinem Lehrgedicht, der Bienenfabel.¹ Er formulierte damit ebenso präzise wie provokativ den Grundsatz der neuzeitlichen Sozialphilosophie. Diese geht zwar nicht immer so weit wie Mandeville, für den das Laster – nämlich des Eigennutzes – und nicht die Tugend der Gerechtigkeit die moderne Wirtschaft und Gesellschaft voranbringt. Die Sentenz drückt jedoch prägnant den in der frühen Neuzeit einsetzenden Paradigmenwechsel von einer auf die Person zentrierten Ethik zu einer Ethik der Strukturen aus. Das bestimmt die Ethik als philosophische Disziplin bis heute und ist tief ins populäre Bewusstsein eingedrungen. So beginnt das wohl einflussreichste Buch der Sozialethik des 20. Jahrhunderts, die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, mit dem programmatischen Satz: »Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, sowie die Wahrheit bei Gedankensystemen«.² Rawls verwendet hier Tugend (*virtue*) als Zentralbegriff seiner Strukturethik. Erst im zweiten Teil des Buches wird die Individualethik systematisch nachgetragen. Dies zeigt zugleich eine etwas anders gelagerte Argumentationsweise in der angelsächsischen Ethik, wo die Tugendethik nie zur Gänze marginalisiert wurde. Hier findet zudem seit Beginn der 1980er Jahre eine Renaissance der Tugendethik statt, während diese in der kontinentaleuropäischen Ethik weiterhin ein Schattendasein fristet.³ Für diese in der Geschichte einmalige Verlegung der Ethik vom Individuum in die sozialen Strukturen gibt es verschiedene geistesgeschichtliche Gründe. Zu nennen ist vor allem der Siegeszug der Naturwissenschaften als methodische Entdeckung natürlicher Gesetzmäßigkeiten, der zu einer korrespondierenden Betonung des Gesetzes auch in den Geisteswissenschaften führte.⁴ Der Mensch kann demnach die Gesetzmäßigkeiten der sozialen Welt erkennen und sie auf der Basis dieser Erkenntnis selbst entwerfen. Diese vernünftige Konstruktion des Sozialen soll ein reibungsloses Funktionieren der Gesellschaft mit ihren Institutionen nach Art einer gut entworfenen Maschine ermöglichen. Wie sehr diese Suche nach einem *impersonal order* das Denken der Neuzeit bestimmt, hat zuletzt

¹ Mandeville: Bienenfabel, 92.

² Rawls: Gerechtigkeit, 19.

³ Bücher zum Thema finden sich eher im essayistischen oder Selbsthilfebereich. Ausnahmen bilden Krämer: Ethik, Höffe: Lebenskunst sowie, wenn auch in anderer Weise, frühere phänomenologische Studien zu einzelnen Tugenden, etwa Guardini: Tugenden.

⁴ Vgl. dazu die hervorragende geistesgeschichtliche Studie von Oakley: Natural law.

Charles Taylor in seiner umfassenden Studie *A Secular Age* aufgezeigt.⁵ Dem störungsfreien Ablauf gesellschaftlicher Prozesse steht jedoch die menschliche Natur mit ihrer Freiheit und daher auch Unberechenbarkeit im Wege. Die mangelnde Verlässlichkeit des Menschen und seine grundsätzliche Fehlbarkeit müssen daher soweit irgend möglich durch eine verlässlich funktionierende Ordnung kompensiert werden. So formuliert Kant paradigmatisch und provokativ in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*, dass auch ein Volk von Teufeln einen guten Staat schaffen könne, wenn es nur Verstand habe.⁶ Das durch vernünftiges Eigeninteresse gesteuerte *social engineering* wird so zum Idealbild der in ihrem Denken von den Gesetzmäßigkeiten in Naturwissenschaft und Technik dominierten Epoche der Neuzeit. Der christliche Querdenker und Gesellschaftskritiker Ivan Illich hat in dieser Abkehr vom Personalen den eigentlichen Sündenfall der Neuzeit gesehen.⁷ Dies ist wohl etwas überzogen. Doch hat in der Tat eine fundamentale Verschiebung stattgefunden, die nun, da sie längst ins allgemeine Bewusstsein durchgesickert ist, am »Ende der Neuzeit« zunehmend ihre problematischen Seiten offenbart.

Der vorliegende Artikel geht von zwei Thesen aus: Das gute Zusammenleben in einer menschlichen Gesellschaft fordert ein Gleichgewicht zwischen der durch Gesetze (sowie durch am Eigeninteresse orientierte *checks and balances*) bestimmten unpersönlichen Ordnung und der persönlich praktizierten und eingeübten Moral ihrer Mitglieder. Letzteres verlangt Orientierungen im individualethischen Bereich, die über eine Normethik hinausgehen, da das Ethos sowie das moralische Handeln Einzelner Sockel und Fundament der ethischen und rechtlichen Normen darstellen. Die Tugendethik als Ethik der Person stellt demnach die Basis für die individuelle wie politische Strukturen- und Normethik dar, ohne die sie ihr Fundament verliert. Dies soll anhand der europäischen Geistesgeschichte in systematischer Absicht dargestellt werden. Die zweite These setzt bei der Frage nach der Universalität von Tugenden sowie ihrer inneren Verbundenheit an. Ich gehe dabei davon aus, dass die Tugendethik der Dynamik der personalen Entwicklung entspricht und zum Freiheitsethos der Moderne nicht in Widerspruch tritt. Abschließend soll ihre Aktualität in einer Situation aufgezeigt werden, in der es um eine Vermittlung der Strukturenethik der westlichen Moderne mit traditionellen religiösen Ethiken geht, die grundsätzlich tugendethisch ansetzen. Angesichts

⁵ Vgl. Taylor: *Secular Age*, v. a. das Kapitel »The Impersonal Order«, 270 – 298.

⁶ Vgl. Kant: *Frieden*, 224.

⁷ Vgl. Illich: *Zukunft*.

der Breite des Themas – dies sei gleich vorweg angemerkt – bleibt allerdings beides notwendigerweise kursorisch.

II. Ethik des Guten versus Ethik des Gerechten?

1. Die Person im Zentrum der Ethik

Bis zum Beginn der Neuzeit ist die Ethik (auch jene, die in den Religionen inkorporiert ist) grundsätzlich personale Ethik und in diesem weiten Sinn Tugendethik. Dies gilt für den europäischen ebenso wie für den außereuropäischen Kontext. Die biblische Ethik sowie die klassische Philosophie gehen von einer Priorität des moralischen Handelns einzelner Personen aus, wobei das Beachten von Gesetzen einen wesentlichen Teil des tugendhaften Handelns ausmacht und die Normethik so in die Tugendethik eingebettet ist. Die Art der Lebensführung ist Grund und Ausdruck des guten Lebens einer Person, sowohl hinsichtlich des sozialen Zusammenlebens als auch ihrer Gemeinschaft mit Gott. Was macht jemanden zu einem guten Menschen? Wie muss er oder sie handeln, um dieses Ziel zu erreichen? Verbunden mit jener Frage nach dem geglückten Leben als Ganzem, sind dies zentrale Fragen der philosophischen und später der theologischen Ethik. Die Frage nach dem guten Leben ist dabei nicht nur eine private, sondern zugleich eine soziale Angelegenheit ersten Ranges. Wie die bisherigen Ausführungen zeigen, behalte ich den Begriff »Tugend« bei, da m. E. ein besseres Wort nicht zur Verfügung steht: So ist »Haltung« nicht frei von irreführenden Assoziationen (z. B. »Haltung annehmen«) und zudem nicht moralisch gehaltvoll. Gleiches gilt für »Einstellung« und »Charaktereigenschaft«. Tugend als arete, als bestes Sein-Können einer Person und ihre Entfaltung als das Ziel menschlichen Lebens, bleibt daher als Begriff unersetzbar.

2. Standesethos als Grundlage der Ethik

In archaischen Gesellschaften mit ihren weitgehend narrativ vermittelten, meist religiös fundierten Standesethiken gilt jenes Handeln als gut, das dem jeweiligen sozialen Status entspricht. Der König hat königlich zu handeln, d. h. er hat gerecht zu sein, großzügig und ein guter Heerführer. Ein guter Krieger kämpft gut und ist seinem Heerführer gegenüber loyal. Eine gute Hausfrau besorgt ihr Hauswesen entsprechend und Ähnliches mehr. Die Tugenden entsprechen so der erwarteten Erfüllung sozialer Rollen, die Identität, soziale Anerkennung und damit auch Selbstachtung verbürgt. Wer durch eigene Schuld oder durch ein Verhängnis daran scheitert, wird sozial geächtet und ausgeschlossen. Er verliert seine Ehre. Auch die Erziehung ist folglich statusspezifisch, und der eigene Lebensentwurf orientiert sich notwendig am zugewiesenen Stand. Die gegebene Freiheit liegt in der Qualität der Rollenerfüllung, die

in hohem Maße normative Züge trägt. Es ist ähnlich wie bei Ikonen: Das Bild ist ikonografisch festgelegt. Bestimmend ist die Qualität der Ausführung und der Durchdringung des Gegenstands. Ein derartiges Standesethos findet sich freilich keineswegs nur in archaischen Gesellschaften. Es bildet vielmehr die Grundlage jedes Ethos. Auch in modernen Gesellschaften speist sich die moralische Praxis über weite Strecken aus einem Berufs- und Standesethos. Soziale Identität und Anerkennung werden aufgrund der guten Erfüllung beruflicher oder häuslicher Pflichten gewährt. Die Alltagsrede von einem guten Studenten, einem guten Professor, einem guten Arzt oder Ingenieur, aber auch einer guten Mutter und einem guten Vater bezeichnet nicht nur soziologisch ein Rollenbild, sondern hat zugleich normative Implikationen. Um sie zu erfüllen, braucht es kontinuierliche Übung und ein Handeln, dessen Konturen klar definiert sind. Ein guter Arzt wird man durch habituelle Berufsausübung und Einübung entsprechender Fähigkeiten. Meistens orientiert sich zudem jener, der ein guter Arzt oder Professor werden will, an gegenwärtigen oder vergangenen Vorbildern, d. h. an Personen, die eben diese Qualität haben. Diese berufs- respektive standesspezifische Ethik, die alle Merkmale einer Tugendethik trägt (außer jenem der Allgemeinheit), findet in den philosophischen Ethikentwürfen freilich kaum Beachtung, was wohl mit der Ablehnung des gruppenspezifischen Ethos bis zurück in der sokratischen Ethik zu tun hat ⁸. Diese Standesethik findet sich auch in biblischen Texten, vgl. z. B. Spr 31,10 – 31 (das Lob der tüchtigen Frau) sowie in den Tugendkatalogen im Neuen Testament, z. B. Gal 5,19 – 23 oder Kol 3,5 – 14.

3. Die klassische Ethik als Urbild der Tugendethik

Die platonische Ethik richtet sich sowohl gegen das traditionelle Ethos als auch gegen den letztlich gesellschaftszerstörenden ethischen Relativismus der Sophistik sowie gegen einen dem heutigen nicht unähnlichen Naturalismus.⁹ Ihre Frage nach einer dem Menschen als Menschen unabhängig vom sozialen Status eigenen *arete* stellt eine soziale, aber auch geistige Revolution dar. Wie sich in der Kunst das Individuum in jener Zeit aus der Gebundenheit im Relief löste, so trat in der Philosophie der Einzelne als Denkender und Handelnder frei und ungeschützt in den Raum. Welche Eigenschaften muss ein Mensch haben, um mehr Mensch zu werden und so sein Ziel und Glück zu erreichen? Welcher Bezug besteht zwischen diesem *telos* des Lebens und jenem der politischen Gemeinschaft? Dies sind von hier an die unhinter-

⁸ Siehe die bekannte Stelle in Platon: Menon, 70a-73b

⁹ Vgl. dazu etwa Kallikles in Platon: Gorgias, 482 e-483 e.

gehbaren Grundfragen der anthropologischen Reflexion und Ethik, die das europäische Denken bis heute bestimmen. Hier zeigt sich bereits eine spezifische Verschränkung von Individual- und Sozialethik, wobei jedoch in der klassischen Ethik Erstere als Tugend- und Freundschaftsethik das Fundament und auch das Ziel der politischen Ethik bildet. Die Priorität der Selbst- und Seelsorge,¹⁰ deren Grundlage die moralische Selbstreflexivität darstellt, ist Ausdruck eines neuen Selbst- und Weltverständnisses, eines Strebens nach Erleuchtung durch Erkenntnis, wie es das Höhlengleichnis Platons unübertroffen beschreibt. Grundtugenden sind die Besonnenheit, die zwischen der dianoetischen Tugend der Einsicht und jener des Maßes angesiedelt ist, und die soziale Tugend der Gerechtigkeit. Diese beiden Tugenden werden bei Aristoteles bekanntlich in einem Tugendkanon mit universalem Anspruch weiter entfaltet, der von den beobachtbaren psychischen und sozialen Wirklichkeiten und dem Ethos mit seiner moralischen Begrifflichkeit ausgeht. Zugleich bleibt diese Tugendethik jedoch rückbezogen auf den Einzelnen und den partikularen Kontext, da ihre Konkretisierung und die Entfaltung des Menschen als *zoon politikon* sich notwendig in einer bestimmten *polis* vollziehen. Durch die Praxis der Tugenden formt sich so der freie Bürger (und nur er) zum handelnden Subjekt, indem er dem ungeformten Material seiner biologischen Natur durch wiederholte Freiheitsentscheidungen die von ihm gewünschte Charakterprägung gibt. Diese Selbstformung der Person bedarf der Orientierungen, die die aristotelische Ethik als Grundform der Tugendethik, die ihrerseits auf der Metaphysik und Anthropologie basiert, umrisshaft bietet.¹¹ Dem entsprechend kann der Mensch nur glücken (nach der gelungenen Formulierung von Wilhelm Korff¹²) und den Sinn seines Lebens verwirklichen, wenn er gut handelt und dadurch gut wird. Einsicht und Handeln, dianoetische und charakterliche Tugenden, sind aufeinander verwiesen. Gutes Handeln setzt rechte Erkenntnis der Wirklichkeit im Allgemeinen sowie der speziellen Situation voraus.¹³ Es soll den Einzelnen in die Lage versetzen, seine Ziele so zu erreichen, dass er sich auf das spezifisch menschliche *telos* zu bewegt: die Freundschaft mit sich selbst und den anderen, die wesentlicher Grund des Glücks ebenso wie Grundlage der *polis* ist. Diese Einsicht, dass *eudaimonia* die Folge der Praxis der Tugend und nicht äußerer Gü-

¹⁰ Die Selbstsorge als Ziel der Ethik ist vor allem sokratisch-platonisch. So heißt es in Platon: Apologie, 36c1: »Bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs beste befinde, aber sorgst du nicht, und hieran willst du nicht denken.

¹¹ Vgl. Höffe: Aristoteles, 191 – 193.

¹² Vgl. Korff: Mensch

¹³ Der Kluge ist jener, der »über das für ihn Gute und Nützliche gut zu beratschlagen weiß, nicht mit Blick auf einen Teilbereich, wie auf die Mittel für die Gesundheit oder die Körperkraft, sondern mit Blick auf die Mittel für das gute Leben insgesamt«, Aristoteles: Nikomachische Ethik V, 1128b.

ter darstellt, bedeutet – darauf ist vor aller Problematisierung hinzuweisen - eine radikale Abkehr vom Üblichen, indem sie alle anderen landläufig angestrebten Güter vom Ziel zum Mittel macht. Das radikal Neue, an das eine christliche Ethik später anknüpfen kann, ist, dass nun die Selbstverwirklichung des Menschen als Mensch zum obersten Ziel wird. Die praktische Philosophie wird so zur Methode, um die Freiheit im Handeln und die Befriedigung zu gewinnen, die aus der personalen Integrität stammt. Diese besteht allerdings nicht in einer Abwesenheit von Tun, sondern in der Aktivität gemäß der Tugend. Ihr Ziel ist bei Aristoteles die politische Partizipation als praktische Tätigkeit des (männlichen) Vollbürgers. Dies ändert sich in der Stoa, wo die Übereinstimmung mit dem kosmischen Gesetz, durch die der Mensch das Göttliche in sich verwirklicht, zum *telos* wird.¹⁴

4. Modelle christlicher Tugendethik und ihre Ablöse durch die neuzeitliche Sozialethik

Die Übernahme der stoischen Ethik in die frühchristliche Theologie und Frömmigkeitspraxis prägte das Christentum seit den biblischen Anfängen. Sie ist bis heute wohl stärker präsent als die um vieles mehr auf das aktive menschliche Handeln ausgerichtete verchristlichte aristotelische Tugendethik des Thomas von Aquin. Diese relativiert zwar die Welt eschatologisch, erkennt sie jedoch zugleich in ihrem Eigenwert an. Dies zeigt die doppelte Struktur des Glücks als unvollkommenes und vollkommenes bei Thomas.¹⁵ Das Weltliche wird durch das Geistige vervollkommenet, aber nicht degradiert. Die Welt ist gute Schöpfung, in der sich keimhaft bereits die zukünftige Vollendung zeigt, an der der Mensch vor allem durch die Praxis der Tugenden partizipiert. Von den drei Phasen des Weges des Menschen »von Gott durch die Welt zu Gott« ist die Praxis der zweiten, der *recreatio*,¹⁶ zugeordnet, die sich im Zusammenwirken von Gnade und Tun ereignet und sich eschatologisch in der *gloria* des Himmels vollenden soll. Diese enge Verbindung von göttlichem und menschlichem Wirken zeigt sich im Stellenwert der theologischen Tugenden, die den Kardinaltugenden ihre Ausrichtung geben. Der bei weitem überwiegende Teil der thomasischen Ethik ist Tugendethik.¹⁷ Erst die Neoscholastik legt das Schwergewicht auf den Naturrechtstraktat.¹⁸ Dieser Fokus auf die normative Prinzipienethik zeigt, dass auch die theologische Ethik der Neuzeit sich dem Zeitgeist

¹⁴ Forscher: Stoische Ethik.

¹⁵ Vgl. STh I-II, q1-q6; vgl. weiters Pesch: *Beatitudo*, 450.

¹⁶ Vgl. STh II-II, q58.

¹⁷ Vgl. Thomas von Aquin: STh I-II, q24 a3

¹⁸ Ich habe anderenorts zwischen einer A-Linie (nach Aristoteles) und einer S-Linie (nach der Stoa) im Naturrechtsdenken unterschieden. Ähnliches ließe sich auch für die Tugendethik aufweisen, vgl. Gabriel: *Paradigmenwechsel*, 150.

entsprechend mehr oder minder ausschließlich am Gesetz orientierte. Dies brachte jedoch eine Reduktion und Verarmung der moralischen Perspektive mit sich, die bei Thomas so reichhaltig entfaltet wird. Welchen Verlust an Differenziertheit und moralischer Begrifflichkeit dies bedeutet, sei an zwei Beispielen gezeigt. In seiner *quaestio* über die Leidenschaften stellt Thomas die Frage, ob es gut ist aus Leidenschaft zu handeln. Die Antwort ist, dass es wohl gut sei, mit Leidenschaft, aber nicht aus Leidenschaft zu handeln, weil dies der Vernunftgeleitetheit widerspreche.¹⁹ Ein zweites Beispiel: Der Begriff der Ohrenbläserei (lat. *susurratio*) ist aus der Alltagssprache wie aus der Ethik praktisch verschwunden. Erklärt man jedoch, dass es sich hier darum handelt, jemandem über seinen Freund Schlechtes zu sagen, dann ist klar, dass dies schwerer wiegt als eine normale Verleumdung. Dies zeigt, dass Unterscheidungen im Begrifflichen Auswirkungen auf die Praxis haben und dass, wo Begriffe fehlen, die Sache selbst verloren geht. Die Entdifferenzierung setzt bereits im Nominalismus mit seinem Primat des Willens vor der Vernunft und einer übertriebenen Fokussierung der Ethik auf die (Gottes-)Liebe ein, die zur Verunsicherung des Handelns beitragen und längerfristig einer überzogenen Betonung der Gnade und der Abwertung des eigenständigen menschlichen Handelns Vorschub leisten, wie dies die Tendenz im Protestantismus sowie katholischerseits im Jansenismus ist.

Zugleich wird ab dem 16. Jahrhundert, zuerst bei Hobbes, die Sozialethik prioritär. Die Frage nach der (ge)rechten Gestaltung der politischen Institutionen erhält nun den Vorrang vor der Frage nach dem guten Tun und Sein des Einzelnen; die Strukturenethik wird zum Paradigma für die Ethik überhaupt. Bei Kant, dem großen Antipoden der aristotelischen Ethik, findet sich zwar noch einmal beides, Moralität und Legalität, allerdings scharf getrennt. Zudem werden Gesetz und Norm nun zum Grund der Individualethik: Gut ist, was für alle Gesetz sein kann.²⁰

5. Tugend unter Generalverdacht: das 19. / 20. Jahrhundert

Sozialphilosophie und Psychoanalyse des 19. / 20. Jahrhunderts versetzten dem klassischen Tugenddenken dann den Todesstoß: Marx, Nietzsche und Freud als die »Meister des Verdachts«, wie Paul Ricoeur²¹ sie nennt, lehnen es grundsätzlich ab. Wenn die Moral die Moral der Herrschenden und Gerechtigkeit das Resultat gesellschaftlicher Prozesse ist, dann wird Güte per definitionem überflüssig, ja degradierend – so kurz für Marx. Für Nietzsche, den

¹⁹ Vgl. Thomas von Aquin: STh I-II, q24 a3.

²⁰ Zwar trägt der zweite Teil der Metaphysik der Sitten die Überschrift »Tugendlehre«, doch das Tugendkonzept hat sich fundamental gewandelt. Zu Recht stellt Kersting fest: »Der moralische Rationalismus ist der Tod der Tugend«. Kersting: Konjunkturen, 58.

²¹ Ricoeur: Interpretation, 40.

großen Kritiker aller europäischen Ethiktraditionen, ist Tugend der Inbegriff des Repressiven, Heuchlerischen und Dummen: »Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend.«²² Sie baut nicht auf, sondern zerstört und deformiert. Freud sieht dies ähnlich, wenn auch aus einer humanistischen Grundintention.²³ Dass eine derartige Entfremdung durch Tugendstreben durchaus möglich ist, zeigt in erschütternder Weise der autobiografische Roman Anton Reiser von Karl Philipp Moritz, einem Zeitgenossen Goethes.²⁴ Die Sehnsucht, gut und anerkannt zu sein, endet für den begabten, aber armen Helden des Romans letztlich in der Selbstzerstörung. Die Abwertung des Tugendbegriffs in der Moderne muss daher, durchaus auch kritisch, auf ihre reale Grundlage überprüft werden. Es wäre durchaus lohnend, der Frage nachzugehen, unter welchen Umständen das Streben nach Tugend destruktiv werden kann, auch um möglichen Pathologien in der Frömmigkeitspraxis, die diese oft als Ganze diskreditieren, auf die Spur zu kommen.

Im zeitgenössischen öffentlichen Diskurs ist Tugend gänzlich negativ konnotiert. So ist die Rede von »Tugendterror« im Sinne staatlicher Repression und mangelnder Achtung vor der Privatsphäre, z. B. durch saudi-arabische oder iranische »Tugendwächter«. Diese Einengung, vor allem auf die sexuelle Dimension, hat übrigens bereits Max Scheler in seinem Aufsatz Rehabilitierung der Tugend beklagt, in dem er feststellt, dass der Begriff der Tugend zur »alten, keifenden, zahnlosen Jungfrau« verkommen sei.²⁵ Dazu kommt die unterschwellig nachwirkende historische Hypothek des Missbrauchs von ethischen Begriffen im Allgemeinen und der Tugend im Speziellen durch den Nationalsozialismus. Schon die Bellizisten vor dem Ersten Weltkrieg hatten Tugend auf »soldatische Tugenden« beschränkt. Dies entsprach auch der nationalsozialistischen Ideologie, die überdies mit fast unaussprechbarem Zynismus die Pflicht zur Tugend als Instrument der Repression einsetzte. Über dem Wirtschaftstrakt des KZ Dachau werden Tugenden in großen Lettern als »Weg zur Freiheit« gepriesen.²⁶ Die Schwierigkeiten, die daher gerade im deutschen Sprachraum einer Rehabilitierung der Tugend entgegenstehen, sind beachtlich. Begriffe sind nicht unbegrenzt mißbrauchbar – wenn auch zugleich gilt und gelten muss: *abusus non tollit usum*.

III. Ist eine Wiederbelebung der Tugend als ethische Kategorie möglich?

²² Nietzsche: Werke, II, 691.

²³ Freud: Unbehagen.

²⁴ Vgl. Moritz: Reiser.

²⁵ Scheler: Rehabilitierung, 18.

²⁶ »Es gibt einen Weg zur Freiheit. Seine Meilensteine heißen: Gehorsam, Fleiß, Ehrlichkeit, Ordnung, Sauberkeit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit, Opfersinn und Liebe zum Vaterland.« Vgl. Fellsches: Lebenkönnen, 101 f.

1. Vor dem Gesetz

In Kafkas kurzer Erzählung verbringt ein Mann vom Land sein ganzes Leben vor der Tür des Gesetzes, zu dem der Türhüter ihm den Zutritt verwehrt. Am Ende seines Lebens wagt er, eine letzte Frage zu stellen: »Alle streben doch nach dem Gesetz«, sagt der Mann, »wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?« Der Türhüter, der weiß, daß sein Leben zu Ende geht, antwortet ihm brüllend: »Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.«²⁷ Die Erzählung bringt die Kritik am Gesetz seit Paulus unter den Bedingungen der Moderne in ihrer ganzen Paradoxie auf den Punkt. Der einzelne Mensch steht der Allmacht des von vielen Türhütern bewachten Gesetzes hilflos gegenüber. Es schüchtert ihn ein und hält ihn vom Handeln ab, statt ihn dazu zu befähigen und zu ermutigen. Das Ende lässt ahnen, dass der Mann den Sinn seines Lebens verfehlt hat. Die nur für ihn bestimmte Tür wird geschlossen. Hätte er sich nicht gegen das Gesetz zur Wehr setzen müssen, um seinen persönlichen Weg zu finden, den Eingang »für ihn«? Doch die unpersönlichen Mächte des Gesetzes, der Ideologie und der Bürokratie zermalmen den Menschen, der sich gegen sie nicht zu wappnen weiß.²⁸ Kafka hat damit eine eindrückliche Kritik an der Übermacht der unpersönlichen, undurchsichtigen und unmenschlichen Strukturen formuliert, die das 20. Jahrhundert in so schrecklicher Weise bestimmen sollten.

Doch welchen Schluss hat die Ethik daraus zu ziehen? Soll und muss sie die Strukturenethik der Moderne und mit ihr diese selbst grundsätzlich ablehnen? Die gegenwärtige Renaissance der Tugendethik, vor allem im angelsächsischen Sprachraum, weist teilweise in die Richtung einer grundsätzlich anti-modernen Kritik.²⁹ Eine derartige postmoderne Rehabilitation der Tugendethik, die diese an die Stelle der Normethik setzt, schüttet jedoch das Kind mit dem Bade aus. Es bedarf vielmehr der Reflexion darüber, wie sich Tugend- und Normethik zueinander verhalten. Der britische Schriftsteller C. S. Lewis hat dafür einmal den treffenden Vergleich mit einer Flotte gezogen: Die Individualethik habe es mit der Kondition der einzelnen Schiffe, die Sozialethik jedoch mit der Flottenformation zu tun. Eine gute Flotte aber gibt es nicht

²⁷ Kafka: Das Urteil und andere Erzählungen, 82.

²⁸ Max Weber hat in dieser Spannung zwischen dem entmachteten Individuum und der technokratischen Bürokratie die bedrohlichste Eigenschaft der Moderne festgemacht, vgl. Weber: Wirtschaft, 160 – 166.

²⁹ So vor allem in MacIntyre: Verlust.

ohne gute Schiffe.³⁰ Eine analoge Aussage, die die Frage auf die liberal-demokratische Staatsordnung zuspitzt, macht das sogenannte Böckenförde-Paradoxon: Liberale politische Ordnungen setzen für ihr Funktionieren private Moral voraus, können diese aber nicht selbst hervorbringen.³¹

Eine Normethik, wie immer man diese konzipiert, ist für den öffentlichen Raum unabdingbar. Zugleich stellt sich die Frage, ob sie als eigentliches Fundament des Ethos ausreicht. Die jüdische Ethik nennt Gesetze treffend »Zäune« und Thomas von Aquin spricht von ihnen als »Maßstäben«, durch die Gott unterweist.³² Sie legen demnach Grenzen fest, geben jedoch keine Orientierung für das gute Leben und die Lebensentfaltung innerhalb dieses Rahmens und werden zudem der Dynamik zwischenmenschlicher Beziehungen nicht gerecht. Doch angesichts der philosophischen, psychologischen und politischen Attacken gegen den Tugendbegriff sowie eines grundsätzlich normativen zeitgenössischen Verständnisses von Ethik erscheint eine Wiederbelebung der Tugend trotz guter Gründe schwierig. Man ist sogar geneigt, die pessimistische Einschätzung der moralischen Situation der Zeit am Anfang von seinem Klassiker zu teilen. Dabei erscheint allerdings die begriffliche Verarmung des moralischen Diskurses, die mit der Dominanz der Normethik zu tun hat, und nicht der Verlust an praktizierter Moral, also der oft beschworene Werteverfall, als das eigentlich Beunruhigende an der gegenwärtigen Situation.³³ Denn wo die Begriffe fehlen, verflüchtigt sich die entsprechende Praxis. Die moralische Gestaltung und die ethische Durchdringung ganzer humaner Erfahrungsbereiche gehen dann im individuellen wie auch im gesellschaftlichen Bewusstsein verloren.

Die Wiederentdeckung der personalen Dimension der Ethik, also der Tugend als ethischer Kategorie, wirft jedoch eine Reihe von Fragen auf, die teils für eine Tugendethik spezifisch sind, teils aber für jede universale Ethik gelten. Vor allem die Frage nach der Universalität zeigt sich hier in zugespitzter Form. Eng damit verbunden ist die Frage, ob es einen Kanon

³⁰ Vgl. Lewis: Christianity, 59.

³¹ Böckenförde: Staat, 60.

³² Vgl. STh. I-II, q90 a1.

³³ Er schreibt dort: »Stellen wir uns vor, die Naturwissenschaften würden das Opfer der Auswirkungen einer Katastrophe. Die Öffentlichkeit lastet den Wissenschaftlern mehrere verheerende Umweltpannen an. Es kommt verbreitet zu Unruhen, Labors werden niedergebrannt, Physiker gelyncht, Bücher und Geräte vernichtet. Nach einer gewissen Zeit versucht eine neue Generation aus den Trümmern, die dieser ›Wissenschaftssturm‹ hinterlassen hat, die ehemaligen Erkenntnisse der Naturwissenschaften zu rekonstruieren. Doch viele der Ansichten, die dem Gebrauch dieser Begriffe zugrunde lagen, wären verloren gegangen und ließen sich auch nicht mehr ganz wiederherstellen.« MacIntyre: Verlust, 13.

von Tugenden geben kann oder ob diese weitgehend beliebige individuelle Präferenzen darstellen, Ausdruck persönlicher Lebenskunst sind, und zuletzt die Frage, wie sie sich zu den Normen verhalten.

2. Sind Tugenden universal?

Selbst dort, wo die Bedeutung einer Tugendethik heute anerkannt wird, werden Tugenden vielfach als kulturell relativ und inhaltlich weitgehend beliebig verstanden.³⁴ Doch sind sie das wirklich? Tugenden sind ebenso wie Normen, Werte und Vorbilder Verwirklichungsformen eines Ethos. Der Begriff bezeichnet bekanntlich den Weidegrund, Wohnort und folglich die Gewohnheit als das, »was menschliches Zusammenleben ermöglicht, was den Zustand des Geordneten, Geregelten, Vertrauten, Gewohnten, Haltgebenden hat [...], was in einer gegebenen menschlichen Gruppe als gültig angesehen wird.«³⁵ Für den Einzelnen bestimmt die Zugehörigkeit zum Ethos seine moralische Weltsicht und Identität vor aller ethischen Reflexion. Sie vermittelt Sicherheit im Umgang mit sich selbst und den anderen und begründet überhaupt erst das Bewusstsein, »eine für ihre Taten verantwortliche Person« zu sein.³⁶ Zugleich stellt jedes Ethos eine spezifische kulturelle Verwirklichungsform der universalen *conditio humana* dar und zeigt die Angewiesenheit des Menschen auf eine humane Gestaltung seiner Lebensbereiche. In ihrem Entwurf einer nicht-relativistischen Tugendethik setzt die amerikanische Altphilologin und Aristotelikerin Martha Nussbaum bei eben dieser Tatsache an. Gegen einen in den Humanwissenschaften und vor allem der Ethnologie vorherrschenden Kulturrelativismus entfaltet sie eine universale Anthropologie und Ethik.³⁷ Ihre Grundfrage ist: Gibt es menschliche Verhaltensweisen, die in allen Kulturen und zu allen Zeiten als unverzichtbare Grundlage eines guten Lebens angesehen werden? Wäre dies nicht der Fall, dann ließe sich jede Form von Unrecht, von Diskriminierung, von religiöser Intoleranz etc. rechtfertigen. Eine derartige relativistische Position ist jedoch nicht durchzuhalten, da jeder Mensch ab einer bestimmten Grenze Einspruch gegen kulturelle Praktiken, die er als inhuman ansieht (z. B. Menschenopfer), erhebt. Doch wie lassen sich Maßstäbe für die Unterscheidung von Gutem,

³⁴ Der lange Schatten Kants und des Utilitarismus zeigt sich auch in neueren angelsächsischen Publikationen zur Tugendethik, so bei O'Neill: Tugend, Ramsay: Beyond Virtue und Slote: Morals, die die Tugend vor allem als Erfahrung sehen und das Gefühlsmoment sowie ihre motivierende Funktion für die Normenerfüllung hervorheben. Hursthouse: Virtue Ethics und Foot: Natural Goodness vertreten einen evolutionären Ansatz, der eine gemeinsame Motivationsstruktur von Menschen und »anderen« (d. h. nicht-menschlichen) Tieren aufzeigen soll; vgl. auch den bibliografischen Überblick von Copp, Sobel: Morality.

³⁵ Kluxen: Ethik, 22.

³⁶ Ricoeur: Selbst, 185

³⁷ Nussbaum: Tugenden, 227 – 264.

Lebensförderndem, und Schlechtem, Lebenszerstörendem, finden? Nussbaum setzt empirisch bei kulturübergreifenden, allgemein menschlichen Erfahrungsbereichen an. So ist die Furcht vor Verletzungen, insbesondere vor dem Tod, universal. Es gibt daher in jeder Kultur bestimmte Vorstellungen davon, wie mit dieser anthropologischen Tatsache umzugehen ist, also von Tapferkeit. Gleiches lässt sich für andere Bereiche aufweisen: Körperliche Begierden und die damit verbundenen Freuden sind ebenso allgemein menschlich wie die Frage nach dem rechten Maß des Genusses; angesichts immer und überall knapper werdender materieller Ressourcen ist eine gerechte Verteilung erforderlich und so stellt sich die Frage nach Gerechtigkeit. Dem Umgang mit dem eigenen Besitz entsprechen die Tugenden der Freigebigkeit und der Gastfreundschaft. Wahrhaftigkeit und Liebenswürdigkeit werden überall geschätzt, wohingegen Lüge, Grobheit und Streitsucht abgelehnt werden. Gleichermassen universal ist die erwartete Einstellung zu Freude und Leid anderer: Mitgefühl und Sympathie gelten im Gegensatz zu Neid und Schadenfreude als gut und Ähnliches mehr. Diese Aufzählung ist nicht taxativ (es fehlt zum Beispiel der Erfahrungsbereich des Heiligen), sondern exemplarisch. Auch bestehen in einzelnen Kulturen Unsicherheiten in der Benennung und damit auch in der Konzeption der den Erfahrungsbereichen zuzuordnenden Tugenden.³⁸ Ethische Begriffe sind zudem niemals eindeutig, sondern lassen Raum für Interpretationen, und jede Kultur kennt Werte und Tugenden, die ihr besonders wichtig sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Tugenden insgesamt relativ sind, vielmehr ermöglichen und verlangen die Unterschiede im Verständnis ebenso wie die Unklarheit in ihrer Benennung interkulturelle Dialoge, gerade auch im globalen Kontext.³⁹ Diese sollen nicht nur eine bessere ethische Durchdringung der universalen Erfahrungen ermöglichen, sondern auch Erkenntnisfortschritte im Ethischen bringen. So werden früher akzeptierte Verhaltensweisen, wie Duell und Blutrache oder Folter als Mittel zur Geständniserrpressung, aufgrund neuer moralischer Einsichten als nicht mehr angemessen erkannt und in der Folge sozial abgelehnt.

3. Tugendethik als Ethik der Person

Ein ähnlicher anthropologischer Ansatz, jedoch nun auf die Person bezogen, findet seinen Ausdruck im Konzept der *inclinationes naturales* des Thomas von Aquin, die dem Menschen

³⁸ Dies ist bereits bei Aristoteles der Fall.

³⁹ Vgl. Nussbaum/ Sen: Quality.

als ihm eigene Strebungen zur Gestaltung aufgegeben sind.⁴⁰ Hierin zeigt sich die zutiefst personale Ausrichtung der thomasischen Ethik.⁴¹ Durch die Tugend gestaltet der Einzelne die einzelnen Lebensbereiche durch kontinuierliche Praxis und gibt ihnen personale Form. Tugend kann damit bestimmt werden als das, was »den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht«. ⁴² Vorausgesetzt wird, dass sie durch Übung frei erworben und nicht andiszipliniert ist. Ihr liegt zudem die Vorstellung von einer graduellen menschlichen Entwicklung hin auf ein personales Ziel zugrunde. Dieser personale – im Gegensatz zum kulturellen – Ansatz hat mit einer anderen Sicht des menschlichen Lebens zu tun. Die zentrale Frage ist nun: Was ist gut für den Menschen, damit er sein letztes Ziel und damit Glück erreicht und so seine Existenz als Ganze gelingt? Nun kennt Thomas neben der *beatitudo perfecta* die *beatitudo imperfecta*, also in sich legitime innerweltliche Glücks- und Zielvorstellungen, wie sie sich auch in unserer Zeit finden. So verlangt die Realisierung des gegenwärtig vorherrschenden Weltziels eines allgemeinen und gerecht verteilten Wohlstands Tugenden wie Effizienz, Klugheit und (Verteilungs-)Gerechtigkeit. Die (nie vollkommene) Erreichung dieses Zustandes ist jedoch der *beatitudo imperfecta* zuzuordnen. Das Gute im Sein und Tun des Menschen, das durch die Tugend gefördert werden soll, hat jedoch als Ziel die *beatitudo perfecta* bei Gott. Wo dieses letzte (christliche) Ziel der persönlichen Vollendung aus dem Blick gerät (auch weil es offenkundig der Theologie und nicht der Philosophie zuzuordnen ist), stellt sich die Frage nach konsensuellen innerweltlichen, sozialen und individuellen Zielen und den ihnen zugeordneten Tugenden. Dabei besteht, wenn die soziale Ausrichtung der Tugend verloren geht und diese selbstreferentiell wird, die Gefahr ihrer Deformation: Es ist gut, ein guter Mensch zu sein, ist offenkundig eine tautologische Aussage.⁴³ Aufgrund der für die Neuzeit typischen Trennung von Spiritualität, Ethik und Anthropologie ist jedoch auch der christlichen Ethik das letzte Ziel und damit die personale Ausrichtung gleichsam abhanden gekommen. Denn diese besteht in der christlichen (wie in der jüdischen) Ethik vor allem in ihrer Rückbindung an einen personalen Gott, ohne den sie nicht nur ihr Ziel, sondern auch ihre inhaltliche Bestimmung verliert.⁴⁴ Der Mensch ist in seinen anthropologischen Grundzügen als Ebenbild Gottes bestimmt. Er »ist insofern in höchster Weise nach dem Bilde Gottes geformt,

⁴⁰ Es handelt sich um »natürliche Hinneigungen [...], die die Vernunft von Natur aus als gut ergreift«, STh I-II, q94 a2. 45.

⁴¹ Darauf weist Rhonheimer: *Moral*, 11– 35, hin und betont, dass die Tugendethik eben nicht von einem Prinzip, sondern von der Person ausgeht und daher auch mit modernen Ethiken schwer vermittelbar ist.

⁴² 46 STh II-II, q123 a1.

als die vernünftige Natur Gott in höchster Weise nachahmen kann«. ⁴⁵ *Die imitatio Dei* ist so die praktische Vollzugsweise der Gottesebenbildlichkeit, deren Realisierung das oberste Ziel der Ethik bildet. Die Tugenden dienen diesem Ziel. Sie sind jedoch aufgrund dieser Vorgabe letztlich auf ein »Vorbild« hin geordnet, ⁴⁶ das in verschiedenen Formen als *imitatio Christi* oder der Heiligen – in die Spiritualität ausgewandert ist. Dies scheint ein wesentliches Problem moderner Tugendethiken zu sein, die das »Worumwillen« nicht bestimmen können und daher häufig auf die Erfüllung der Norm als Endzweck rekurren.

4. Connexio virtutum oder: Wider die Beliebigkeit in der Tugendethik

Das klassische Schema der Kardinaltugenden und der theologischen Tugenden, wie es sich bei Thomas findet, ist nicht nur aus Gründen der Pädagogik – wiewohl auch diese eine Rolle spielt – wichtig. Der Aufweis einer systematischen inneren Verbundenheit der Tugenden und damit auch ihrer Praxis ist vielmehr für ihre ethische Reflexion unverzichtbar. Eine Schwäche zeitgenössischer Tugendtraktate besteht gerade darin, dass sie, je nach persönlicher Vorliebe des Autors, ausgewählte Tugenden unverbunden nebeneinanderstellen, was den Eindruck der Beliebigkeit erweckt und die Tugendethik, trotz aller gewonnenen phänomenologischen Einsichten, in den Bereich der Erbauungsliteratur verweist. ⁴⁷ Deshalb bedarf es der Klärung der inneren Struktur des Tugendtraktats und der Hierarchie der Tugenden. Die Gerechtigkeit als soziale Tugend *par excellence* bleibt so in Theorie und Praxis auf die Kardinaltugenden der Tapferkeit und des Maßes verwiesen, wobei die Klugheit als »Informantin« aller Tugenden fungiert, ohne die sie gar nicht tugendhaft sein können. Praktisch gesprochen: Wer andere Menschen und Verhältnisse nicht realistisch einzuschätzen vermag, wird in Verhandlungen um berechnete Anliegen für Benachteiligte kaum Chancen haben. Wer bei leichten Drohungen einknickt, wird sich im Ernstfall einem Unrecht nicht widersetzen können. Das Beispiel zeigt im Übrigen den existenziellen Ernst der Tugendethik gerade auch angesichts der histori-

⁴⁵ STh I, q93 a4.

⁴⁶ Diese Orientierung am Vorbild ist wohl im Gefolge des Aufklärungsideals des *aude sapere* aus der Ethik verschwunden. Darauf verweist auch Hadot: Philosophie, 165: »Die Philosophie stellt eine Methode des geistigen Fortschritts dar, welche radikale Umkehr, völlige Änderung der Lebensweise verlangte. Lebensform war die Philosophie also sowohl was ihre Mittel, d. h. ihre Übungen und Anstrengungen, die Weisheit zu erlangen, betrifft, als auch in ihrem Ziel, der Weisheit selbst.« Dies sei in Vergessenheit geraten, »weil das mystische und persönlichkeitsformende Potential in die Theologie und die mönchische Lebensform übernommen wurde, während die Philosophie zur Dienerin der Theologie degradierte und damit rationalistisch wurde.« (Ebd., 45).

⁴⁷ Dies gilt für qualitativ so unterschiedliche Entwürfe wie jene von Hildebrand: Umgestaltung, Guardini: Tugenden, Betz: Tugenden, Drewermann: Moral. Entsprechend wird die Tugendethik vielfach als »Ethik der Lebenskunst« bezeichnet, so Höffe: Lebenskunst, der einen Tugendkanon entwirft, und Fellmann: Philosophie. Der Begriff scheint nicht glücklich, weil er den Anstrich des Beliebigen vertieft und Assoziationen mit dem »Lebenskünstler« weckt.

schen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Wenn jemand aus verständlicher Angst oder aufgrund materieller Interessen bereit war, bei Gestapo, KGB oder Securitate Spitzeldienste zu leisten, muss er für den Rest seines Lebens den Makel der Schuld tragen. Es verwundert, dass derartige existenzielle Fragen in der zeitgenössischen Ethik kaum berührt werden.⁴⁸ Die systematische Behandlung der wechselseitigen Verwiesenheit der Tugenden aufeinander ist zudem unverzichtbar, um Missverständnisse auszuräumen, die zur Diskreditierung der Tugendethik beitragen. Wenn die Überordnung der Gerechtigkeit, respektive der Primär- über die Sekundärtugenden wie Ordnung, Pünktlichkeit und Sparsamkeit etc., nicht gesehen wird, dann führt dies notwendig zu falschen Schlüssen und Dilemmata. Auch wenn eine Zuordnung einzelner Untertugenden nicht immer eindeutig ist – hier zeigt sich der pädagogische Charakter des Schemas –, ist die Architektur des Ganzen für die Tugendethik wesentlich. Dies schließt nicht aus, dass einzelnen Tugenden, wie etwa der Toleranz in multikulturellen Gesellschaften, besonderes Gewicht zukommen kann. Für eine christliche Ethik ist darüber hinaus die Verbindung von Kardinaltugenden und den theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – zentral. Diese übersteigen alle Erfahrungsbereiche und strukturieren sie zugleich neu. So ist die Liebe als *forma virtutum* der Grund und das Ziel aller anderen Tugenden. Zugleich bleibt sie jedoch auf diese verwiesen. Ohne diesen Rückhalt droht die Liebe inhaltsleer zu werden und wird im Ernstfall der Praxis, z. B. angesichts der Herausforderung der Feindesliebe, nur schwer gelingen. Wer dem Feind gegenüber nicht gerecht ist, wird ihn nicht lieben, und wer seinen Freunden gegenüber nicht wohlwollend ist, wird dies wohl kaum gegenüber seinen Feinden sein. Eine ausschließliche Betonung der Liebe kann in der Praxis zu allen Arten von Fehlformen führen, aber auch zu Resignation und Heuchelei, die sich aus der Überforderung durch ein unklares Ziel ergeben.

5. Sind wir in der Wahl der Tugenden frei?

Eine weitere Frage bleibt zu stellen, da sie ins Zentrum der zeitgenössischen Schwierigkeiten mit der Tugendethik trifft: Inwieweit widersprechen vorgegebene Tugenden der Freiheit selbstverantworteter Lebensgestaltung? Wenn – im Anschluss an Paul Ricoeur – die moralische Identität für den Einzelnen (wie für die Kultur) zentral ist, verlangt diese nicht eine persönliche Wahl der Tugenden als Verwirklichungsformen der Freiheit?⁴⁹ Gibt es hier nur Affirmation oder geht es auch um Kreativität in der Ausgestaltung des Tugendkanons? Können,

⁴⁸ Klaus Rippe und Peter Schaber erheben im Gegenteil den Einwand gegen Tugendethik, dass jemand auch mutig handeln kann, um eine Diktatur zu verteidigen. Vgl. Rippe/ Schaber, Tugendethik, 14. Dem ist tatsächlich so. Doch es handelt sich hier eben um keine Tugend, da dies offenkundig der Gerechtigkeit widerspricht.

⁴⁹ Vgl. dazu etwa Ricoeur: Selbst, 112 f., Ricoeur: Fehlbarkeit, hier v. a. 70 – 109.

ja müssen die Ziele des eigenen Handelns, die ihm durch die Zeit hindurch Kontinuität verleihen, nicht auch selbst bestimmt werden, um ihnen in Freiheit gerecht zu werden? Eine erste Antwort findet sich in den individuell wie kulturell vorgegebenen Erfahrungsbereichen, die in ihrer Gesamtheit zum menschlichen Leben gehören, auch wenn verschiedene Tugenden zu unterschiedlichen Zeiten gefordert sein mögen. Zwar stellt mich meine spezifische Lebensform, z. B. als Verkäuferin, selten vor die Herausforderung, tapfer handeln zu müssen. Doch kann jederzeit eine private oder politische Situation eintreten, wo eben dies von mir gefordert wird und es daher einer grundsätzlichen Einstellung dazu der Geübtheit bedarf. Ähnliches gilt für die anderen Tugenden. Es gibt sehr unterschiedliche Arten der Tapferkeit und der Gerechtigkeit in frei gewählten Lebensformen. Ich kann Armen helfen, mich für Menschenrechte einsetzen, dies hier oder in Afrika tun und vieles mehr. Die Freiheit wird durch diese Tugenden als Orientierungen für das gute Handeln und Sein nicht eingeschränkt, sondern geformt. Das gute geglückte Leben als das Worumwillen der Praxis soll durch sie gefördert werden.⁵⁰ Tugenden sind daher kein »verdienstliches Mehr« gegenüber der Normerfüllung⁵¹, sondern bilden ihre Grundlage.

6. Tugend und Norm: abschließende Bemerkungen

Das höchst komplexe Verhältnis von Tugend und Norm zu behandeln, übersteigt das Ziel dieses Beitrags. Es sollte jedoch klar geworden sein, dass eine auf Normen beschränkte Ethik reduziert und letztlich unbefriedigend ist. Der Preis für das *clare et distincte* in der Ethik, soweit dieses überhaupt möglich ist, ist demnach hoch. Um das Gute in bestimmten Situationen zu verwirklichen, braucht es nicht nur die Fähigkeit, Normen zu befolgen, sondern eine grundsätzliche Vorstellung davon, was es heißt, anderen und sich selbst gerecht zu werden. Die Beantwortung der Frage »Was ist Gerechtigkeit?« hat demnach normative, aber auch tugendethische Aspekte. Normativ ist die Einhaltung von Norm x, z. B. in öffentlichen Gebäuden nicht zu rauchen. Dies kann gesetzlich vorgeschrieben oder nur moralisch geboten sein. Doch darüber hinaus muss der Einzelne auch dann, wenn keine Verbote oder Gebote bestehen, erkennen, was er tun soll, um gut zu handeln. So wichtig dafür der Situationsbezug ist, so sehr bedarf es jedoch der moralischen Orientierungspunkte sowie der bewussten Einübung – gerade auch in einer sich rasch wandelnden sozialen Umwelt. Mit der Einhaltung von Normen, ja sogar mit der Selbstgesetzgebung, ist die zentrale Frage noch nicht beantwortet: Wie werde ich

⁵⁰ Auf das komplexe Verhältnis von Glück und Tugend kann ich hier nicht eingehen, vgl. Höffe: *Lebenskunst*, der darauf verweist, dass bereits bei Aristoteles beide »meistens«, aber eben nicht immer, zusammenhängen.

⁵¹ So ebd., 27.

dem anderen gerecht? Menschliche Beziehungen, ob Freundschaften oder Arbeitsbeziehungen, brauchen für ein gedeihliches Miteinander jene moralischen Kompetenzen, die durch die Tugenden entwickelt werden und die einen gerechten Ausgleich zwischen den eigenen Interessen und denen anderer ermöglichen. Dieser Ausgleich wird umso eher gelingen, je besser die Gerechtigkeit eingeübt ist, d. h. intellektuell reflektiert und über längere Zeit praktiziert wurde.

IV. Zur Aktualität der Tugendethik

Die Klage über den Verlust der Tugend ist vielleicht so alt wie die Menschheit. Soll man daher auf sie verzichten und sie durch eine möglichst perfekte Ordnung zu ersetzen suchen? Die Antwort auf diese Grundfrage der Ethik muss heute nicht nur aus philosophischen, sondern auch aus soziologischen Gründen negativ ausfallen. Gerade in einer Zeit der Globalisierung, in der verschiedene Ethosformen weltweit miteinander in intensiven Kontakt und auch in Konflikt geraten, stößt eine reine Normethik an ihre Grenzen. Als kulturspezifischer Denkmodus der Neuzeit ist sie in andere Kulturen hinein argumentativ schwerer vermittelbar als die Tugendethik. Diese muss freilich dialogisch offen sein, um als Medium für eine Verständigung über Ziele des guten gemeinsamen Lebens zu taugen. Eine Ethik, die das Streben nach dem Guten, nach der personalen Verwirklichung des Menschen und letztlich nach dem Glück ins Zentrum stellt, ist gerade auch gegenüber religiösen Ethiken sprachfähig⁵² – ohne dass die Normethik abgelehnt werden kann. Weiters suchen Menschen in einer Zeit der Individualisierung und Auflösung von (auch christlich-ethischen) Traditionen nach einem persönlich befriedigenden und authentischen Lebensstil. Wenn man jedoch überlegt, wie diese gute Lebensordnung zu finden sein soll, wird man kaum nach einem Ethikbuch greifen. Ja eine derartige Vorstellung scheint beinahe absurd. Die Ursache dafür liegt auch bei der Ethik selbst. Die vorherrschende Normethik ist zur Klärung von Lebensfragen denkbar ungeeignet. Normen befolgt man oder auch nicht, als Grundlage für ein gutes Leben taugen sie wenig. Auch wenn dies zu Kants Zeit anders gewesen sein mag, kaum jemand gerät heute ins Schwärmen über Gesetze. Die lebensweltliche Absenz der Ethik ist insofern bedauerlich und sollte die Ethiker bedrücken, weil damit Wesentliches ungesagt bleibt. Das gute Leben hat es eben auch mit Moral zu tun und diese braucht Begriffe. Denn das, wofür es keine Worte gibt, existiert bestenfalls schemenhaft und kann nicht reflektiert und gewissenhaft umgesetzt werden. Ethische Leerstellen liefern so den Menschen der Konvention des Man aus. Es gäbe also gute Gründe,

⁵² Vgl. Gabriel: Weltethos.

darüber nachzudenken, wie die moralische Sprache wieder verstärkt in den Diskurs eingebracht werden könnte, weil das Fehlen moralischer Selbstreflexivität – wie Hannah Arendt bemerkt hat⁵³ – für die großen totalitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts mitverantwortlich war und auch in Zukunft Widerstandsfähigkeit gegen Unrecht gefordert ist. Diese hat jedoch mit der Entwicklung des Menschen als Menschen und seiner Mitmenschlichkeit zu tun. Letztere sind gerade in Zeiten globaler Unübersichtlichkeit und zunehmender pluraler Komplexität sowie eines gigantischen Traditionsbruchs auf anthropologische Orientierungen wie Tugenden angewiesen. Eine christliche Ethik, die anderorts weitgehend vergessene Einsichten auch der Tugendethik aufbewahrt, sollte daher wie der gute Hausherr des Evangeliums aus ihrem Vorrat Altes und Neues hervorholen.⁵⁴

Literatur

Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München (Piper) 2006 (aus dem Nachlass zuerst veröffentlicht 2003).

Aristoteles: Politik, 4. Aufl., Hamburg (Meiner) 1990.

Ders.: Nikomachische Ethik, hg. von Ursula Wolf, Reinbek (Rowohlt) 2006.

Betz, Otto: Tugenden für heute. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, München (Pfeiffer) 1973.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 1976.

Copp, David, Sobel, David: Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics, in: Ethics 114 (April 2004), 514 – 554.

Drewermann, Eugen: Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, Düsseldorf u. a. (Patmos) 2001.

Fellmann, Ferdinand: Philosophie der Lebenskunst zur Einführung, Hamburg (Junius) 2009.

Fellsches, Josef: Lebenkönnen. Von Tugendtheorie zur Lebenskunst, Essen (Blaue Eule) 1996.

⁵³ Arendt: Das Böse.

⁵⁴ Vgl. Mt 13,52

Foot, Philippa: *Natural Goodness*, Oxford (Clarendon Press) 2001.

Forschner, Maximilian: *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1995.

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt /M. (Fischer) 1994.

Gabriel, Ingeborg: *Paradigmenwechsel in der Sozialethik*, in: Reikerstorfer, Johann, Jäggle, Martin (Hg.): *Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2009, 145 – 171.

Dies.: *Weltethos in Bewegung: zwischen säkularer und religiöser Moral*, in: Bader, Erwin (Hg.): *Weltethos und Globalisierung*, Münster (LIT) 149 – 162.

Guardini, Romano: *Tugenden. Meditationen über Gestaltungen sittlichen Lebens*, Würzburg (Werkbund) 1963.

Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt /M. (Fischer) 2002.

Hildebrand, Dietrich von: *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg (Habel) 1972.

Höffe, Otfried: *Aristoteles*, München (Beck) 1996.

Ders.: *Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich?*, München (Beck) 2009.

Hursthouse, Rosalind: *On Virtue Ethics*, New York (Oxford University Press) 1999.

Illich, Ivan: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München (Beck) 2006.

Kafka, Franz: *Das Urteil und andere Erzählungen*, Frankfurt /M. (Fischer) 1952.

Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden [1795]*, in: *Werkausgabe in 12 Bänden*, Bd. 11: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Teil 1, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 1996.

Kersting, Wolfgang: *Konjunktoren der Tugend. Von Platon und Aristoteles bis zur Postmoderne*, in: Prisching, Manfred (Hg.): *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Wien (Passagen) 2001, 39 – 74.

- Kluxen, Wolfgang: Ethik des Ethos, Freiburg (Alber) 1974.
- Korff, Wilhelm: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München (Piper) 1985.
- Krämer, Hans: Integrative Ethik, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 1995.
- Lewis, Clive Staples: Mere Christianity, rev. version, New York (Harper) 2001.
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 1995.
- Mandeville, Bernard: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, 2. Aufl., München (Suhrkamp) 1998.
- Moritz, Karl Philipp: Anton Reiser. Ein psychologischer Roman, München (Beck) 1997.
- Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, München u. a. (Hanser) 1954.
- Nussbaum, Martha: Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz, in: dies.: Gerechtigkeit oder das gute Leben. Gender Studies, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 1999, 227 – 264.
- Nussbaum, Martha, Sen, Amartya (Hg.): The Quality of Life, Oxford (Clarendon Press) 1995.
- Oakley, Francis: Natural law, law of nature, natural rights. Continuity and discontinuity in the history of ideas, New York (Continuum) 2005.
- O'Neill, Onora: Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens, Berlin (Akademie) 1996.
- Pesch, Otto Hermann: Das Streben nach beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie. Historische und systematische Fragen, in: Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52 (2005), 427 – 453.
- Platon: Apologie, 2. Aufl., Wien (Hölder-Pichler-Tempsky) 1958.
- Ders.: Menon, hg. von Reinhold Merkelbach, Bodenheim (Athenäum) 1988.
- Ders.: Gorgias, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2003.
- Ramsay, Hayden: Beyond Virtue. Integrity and Morality, New York (St. Martin's Press) 1997.

- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 2001.
- Rhonheimer, Martin: Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin (Akademie).
- Ricoeur, Paul: De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris (du Seuil) 1965.
- Ders.: Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, München (Karl Alber) 1971.
- Ders.: Das Selbst als ein Anderer, München (Wilhelm Fink) 1996.
- Rippe, Klaus Peter, Schaber, Peter (Hg.): Tugendethik, Stuttgart (Reclam) 1998.
- Scheler, Max: Zur Rehabilitierung der Tugend (1915), in: Ders. (Hg.): Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern (Francke) 1955, 17 – 26.
- Schockenhoff, Eberhard: Bonum hominis, Freiburg (Matthias Grünewald) 1987.
- Slote, Michael: Morals from Motives, Oxford u. a. (Oxford University Press) 2001.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Identität, Frankfurt /M. (Suhrkamp) 1996.
- Ders.: A Secular Age, Cambridge, Mass. u. a. (Belknap Press) 2007.
- Thomas von Aquin: Summa theologiae, vollst. dt.-lat. Ausgabe, 36 Bände, Regensburg u. a. (Pustet) 1933 – 1961. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Bd. 1, Tübingen (Kiepenheuer und Witsch) 1956.