

## Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren

Von Bruno Schüller S. J.

Kurz vor dem ersten Weltkrieg, im Jahre 1913, kam M. Scheler zu dem Schluß, es müsse etwas zur „Rehabilitierung der Tugend“ getan werden. Er schrieb in diesem Sinne einen programmatischen Aufsatz<sup>1</sup>, der breite Zustimmung fand. Darum darf man annehmen, es habe in den nachfolgenden Jahrzehnten nicht wenige Theologen und Philosophen gegeben, die ihr Bestes taten, um die Tugend unter ihren Zeitgenossen wieder zu rehabilitieren. Aber anscheinend blieb ihnen ein Erfolg von Dauer versagt. Denn 1961 konstatiert E. Biser in einem Lexikonartikel über die Tugend der Klugheit, deren gegenwärtige (geringe) Einschätzung stehe „im Zeichen der trotz M. Schelers Rehabilitierungsversuchs längst nicht überwundenen Krise der Tugenden“<sup>2</sup>. Und wiederum vierzehn Jahre später, also 1975, stellt B. Stoeckle die bündige Diagnose: „Tugend im Abseits“ – nach wie vor!<sup>3</sup> Wie ist das zu erklären? Welche Art sind die hartnäckigen Widerstände, auf die eine Rehabilitierung der Tugend stößt?

Biser erwähnt als weiteren Grund für die geringe Wertschätzung der Klugheit eine „wachsende Hörigkeit“ der Menschen. Er erläutert nicht, was er damit meint. Das wäre ihm wohl nur möglich gewesen, indem er die ihm von der Redaktion zugestandene Zahl der Druckzeilen überschritten hätte. Immerhin darf man vermuten, mit dieser ‚Hörigkeit‘ sei etwas gemeint, das auch vom Standpunkt der Moral aus zu beklagen ist, so etwas wie die von E. Fromm beschriebene „Furcht vor der Freiheit“, die auch eine Furcht vor der Mündigkeit einschließt. Sollte eine so verstandene Hörigkeit einer richtigen Einschätzung der Klugheit im Wege stehen, dann ließe sich die Klugheit nur voll rehabilitieren, indem man die Menschen dazu brächte, sich zu bekehren, den mutigen Schritt aus der Hörigkeit in die Mündigkeit zu tun. Das dürfte in der Tat eine Aufgabe höchsten Schwierigkeitsgrades sein.

Auch M. Scheler deutet an, daß es deswegen an der Zeit sei, die Tugend zu rehabilitieren, weil die Menschen (vor dem 1. Weltkrieg) in Arbeit, Erfolg und darum in Tüchtigkeit den eigentlichen Sinn ihres Lebens erblickten. Sollte Scheler mit dem Urteil über seine Zeitgenossen recht haben, so müßte man von ihnen sagen: Sie haben das unum necessarium für ihr Menschsein nicht begriffen; sie halten den

<sup>1</sup> Vom Umsturz der Werte, Bern 51972 13 ff.

<sup>2</sup> LThK 2 Bd. 6 (1961) Sp. 353 f.

<sup>3</sup> In: B. Stoeckle (Hrsg.), Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg 1975, 243.

erfolgreichen Geschäftsmann und den erfolgreichen Unternehmer für den guten Menschen, während in Wirklichkeit – wie schon Sokrates nicht müde wurde einzuschärfen – der Mensch als Mensch nur gut sein kann durch Tugend, durch Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit usw. Wiederum, insofern Scheler glaubt, aus *diesem* Grunde sei es an der Zeit, die Tugend unter den Menschen zu rehabilitieren, bedeutet diese Rehabilitierung nicht weniger als die Menschen zur Tugend zu bekehren, ihnen im Sinne des NT begreiflich zu machen: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet.“ Vergegenwärtigt man sich das, so ist man nicht mehr länger erstaunt darüber, daß Biser im Jahre 1961 konstatieren muß, die Krise der Tugenden sei längst noch nicht überwunden, und Stoeckle 1975 diagnostiziert, die Tugend befinde sich nach wie vor im Abseits. Nur fragt man sich, ob es je eine Zeit gab, in der die Tugend *nicht* in der Krise war, in der also die Menschen, weil *nicht* mehr Sünder, weil *nicht* mehr der *fascinatio nugacitatis huius mundi* erlegen, es auch *nicht* mehr nötig hatten, zur Umkehr und Buße aufgerufen zu werden. Man neigt zur Annahme, wie von der Kirche gelte: *semper reformanda*, so auch von der Tugend: *semper rehabilitanda*.

Stoeckle meint denn auch, schon im Jahre 1821 ein Indiz für eine Krise der Tugend wahrzunehmen, und zwar in Hegels beiläufiger Mitteilung, „daß man heutzutage nicht mehr so viel von Tugend spricht als sonst“<sup>4</sup>. Inwiefern ist das ein ominöses Indiz?<sup>5</sup> Man könnte auf den Gedanken kommen, Stoeckle lasse sich von der biblischen Inferenzregel leiten, wovon das Herz des Menschen voll sei, davon fließe sein Mund über. Aber es steigen einem bald Bedenken auf, ob diese Regel umkehrbar ist, so daß auch gelte, wovon der Mund eines Menschen überfließe, davon müsse sein Herz voll sein. Schließlich ist von Mattäus das Logion überliefert: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird in das Reich der Himmel kommen.“ (7, 21) Lessing schreibt in „Minna von Barnhelm“ (2, 1): „Man spricht selten von der Tugend, die man hat; aber desto öfter von der, die uns fehlt.“ Auch Hegel meint, „das Reden von *der* Tugend grenze leicht an leere Deklamation“. Und Scheler rechnet mit der Möglichkeit, „daß Menschen von Geschmack die Tugend höchstens wortlos pflegen.“ Am wahrscheinlichsten kommt es mir vor, daß Stoeckle im Sinne des „*unum nomen – unum nominatum*“ annimmt, die Tugend (als *res*) könne nur einen einzigen Namen haben, eben ‚Tugend‘ (als

<sup>4</sup> Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 150, Zusatz.

<sup>5</sup> Hegel selbst sieht darin kein ominöses Indiz: ... „wenn man heutzutage nicht so viel von Tugend spricht als sonst, so hat dies seinen Grund darin, daß die Sitlichkeit nicht mehr so sehr die Form eines besonderen Individuums ist. Die Franzosen sind hauptsächlich dasjenige Volk, das am meisten von Tugend spricht, weil bei ihnen das Individuum mehr Sache seiner Eigentümlichkeit ... ist. Die Deutschen dagegen sind mehr denkend, und bei ihnen gewinnt derselbe Inhalt die Form der Allgemeinheit.“

vox); weshalb er den Schluß für legitim hält, genau in dem Maße, wie die Menschen aufhören, die vox ‚Tugend‘ zu gebrauchen, höre auch die Tugend als res auf, Gegenstand ihrer Rede und damit ihres Interesses zu sein. Aber wie, wenn es für die vox ‚Tugend‘ Synonyma gäbe? Hier zeigt sich die Möglichkeit, wenn nicht sogar die Wahrscheinlichkeit an, daß man einen bloßen Wechsel im Vokabular der Moral als Symptom für eine Krise der Moral mißversteht.

Ein eindeutiges Beispiel für ein solches Mißverständnis findet sich bei O. F. Bollnow. Er möchte an der Demut aufzeigen, daß der Sinn für eine bestimmte Tugend zumindest zeitweise gänzlich verkümmern kann. So fragt er: „Wer ist heute vom Wert einer demütigen Haltung wirklich ganz innerlich überzeugt? Ja, wer weiß denn heute überhaupt richtig, was Demut ist?“<sup>6</sup> Die zweite dieser beiden rein rhetorisch gemeinten Fragen überbietet die erste, so daß ihre Abfolge etwa so gelesen werden muß: Wie könnte jemand vom Wert einer demütigen Haltung überzeugt sein, wenn er nicht einmal zu sagen weiß, was Demut ist! Nihil volitum nisi cognitum. Ein Volksschullehrer, von Bollnow angeregt, fordert die Schüler der Oberstufe auf, niederzuschreiben, was nach ihrer Ansicht Demut sei. Bollnow berichtet: „Das Ergebnis war erstaunlich: Nicht ein einziges Kind, das auch nur einigermaßen richtig anzugeben wußte, was mit diesem Wort gemeint war ... Die Antworten schwankten zwischen Ängstlichkeit und Feigheit auf der einen Seite, Dummheit und Beschränktheit auf der andern Seite.“<sup>7</sup> Wer einen Schüler auffordert, die Bedeutung eines Wortes wie ‚Demut‘ zu erläutern, also eine analytische (rapportierende) Nominaldefinition zu geben, kann aus dessen Antwort unmittelbar nur entnehmen, ob er weiß, wie man dieses Wort im Deutschen korrekterweise gebraucht. Wie sich herausstellte, war den befragten Schülern der korrekte Gebrauch von ‚Demut‘ unbekannt. Aber daraus folgt nicht im mindesten, daß sie jene sittliche Haltung, die nach korrektem Wortgebrauch ‚Demut‘ heißt, nicht kannten und darum auch nicht als echte Tugend einschätzten. Man hätte ihnen das von Lukas überlieferte Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18,9–14) vorlesen können. Ich bin ziemlich sicher, daß sie wenigstens geahnt hätten, warum es am Schluß des Gleichnisses heißt: „Dieser (der Zöllner) ging mehr gerechtfertigt in sein Haus als jener (der Pharisäer).“ In dem Maße, wie sie das geahnt oder vielleicht sogar begriffen hätten, müßte man von ihnen sagen: sie wußten, welche Bewandnis es mit der nach korrektem Sprachgebrauch ‚Demut‘ genannten Tugend hat; nur war ihnen der korrekte Gebrauch von ‚Demut‘ nicht geläufig. Sich an Thomas von Aquin anlehnd, hätte man den Schülern auch einen Menschen schildern können, der seine eigenen Grenzen

<sup>6</sup> Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt 1958, <sup>2</sup>1975, 10.      <sup>7</sup> Ebd.

kennt und anerkennt. Er nehme wahr, daß andere ihm in dieser oder jener Hinsicht überlegen sind, und lasse das neidlos gelten; er sei sich seiner Schwächen und Fehler bewußt und lege es nicht darauf ab, sich selbst und andere darüber hinwegzutäuschen. Eventuell könnte man bündig von ihm sagen, er schätze sich selbst richtig ein. Ob die Schüler nicht ein klares Gespür dafür haben, daß jeder sich im angegebenen Sinn um die richtige Selbsteinschätzung bemühen soll? Wenn ja, dann kennen und bejahen sie zumindest in ihrem Ansatz jene Tugend, die Thomas ‚humilitas‘ nennt<sup>8</sup>.

Bollnow würde diese Tugend eher als ‚Bescheidenheit‘, ganz sicher nicht als ‚Demut‘ bezeichnen. Er legt dar: „Die Demut bezieht sich ... nicht auf das Verhältnis eines Menschen zu einem andern Menschen ..., sondern nur auf das aller Vergleichbarkeit entzogene, grundsätzlich andersartige Verhältnis des Menschen zur Gottheit, in dem dieser seine hoffnungslose Unzulänglichkeit erfährt.“<sup>9</sup> Wie ist dieser Satz zu lesen? Bollnow schreibt ihn nieder, als ob er dadurch das *Wesen* der Demut bestimme. Aber angenommen, man würde ihn fragen, was das denn sei, worauf er sich mit dem Wort ‚Demut‘ beziehe und wovon er behaupte, es kennzeichne ausschließlich des Menschen richtiges Verhältnis zu Gott, – welche Antwort könnte er auf diese Frage geben? Das ist mir unerfindlich. Er verwechselt offensichtlich eine bloße Worterklärung mit einer Wesensbestimmung. Eines ist jedenfalls leicht zu belegen: Weder das NT noch die katholische oder anglikanische Tradition verwenden ‚Demut‘ (bzw. dessen Äquivalente) ausschließlich in dieser Bedeutung. Dagegen heißt es von modernen protestantischen Theologen (z. B. A. Ritschl), daß sie ‚Demut‘ verstehen „as complete resignation to our unconditional dependence on God“<sup>10</sup>. Danach zu urteilen, hält Bollnow sich an einen vergleichsweise späten protestantischen Wortgebrauch. Wenn er trotzdem davon meint, er sei der einzig richtige, so scheint mir das nur begreiflich, wenn man annimmt, Bollnow lasse sich durch das „unum nomen – unum nominatum“ in die Irre führen. Die Sprache der Moral dürfte kaum irgendwelche Tugendwörter enthalten, deren Bedeutung so scharf eingegrenzt ist, wie es für termini technici zutrifft. Was Aristoteles vom Substantiv ‚Gerechtigkeit‘ notiert, daß es nämlich in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht werde<sup>11</sup>, genau das trifft erst recht auf das Wort ‚Demut‘ zu<sup>12</sup>.

Wer nicht richtig weiß, was Demut ist, der kann auch nicht vom

<sup>8</sup> S.c.G. IV 55: „virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens.“ <sup>9</sup> Bollnow 131.

<sup>10</sup> ODCC, London 1974, 677; vgl. dazu A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Nachdruck der 1. Aufl. von 1875, Gütersloh 1966, 54.

<sup>11</sup> Nik. Ethik V 2 (1129a).

<sup>12</sup> Es genügt, zum Zweck bloßer Stichproben zu konsultieren: ODCC, a.a.O.; J. MacQuarrie (Hrsg.), A Dictionary of Christian Ethics, London 1967, 159f.; H. Wad-

sittlichen Wert einer demütigen Haltung innerlich überzeugt sein. So folgert Bollnow. Er geht nicht weiter darauf ein, daß die älteren Schüler einer Volksschule meinen, ‚Demut‘ heiße soviel wie ‚Feigheit‘, ‚Dummheit‘ oder ‚Beschränktheit‘. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß es Bollnow in seinem Buch über die Tugenden nicht in den Sinn kommt, sich in Zeitkritik zu üben. Doch angenommen, jemand wisse sich zum Kritiker seiner Zeit berufen und halte darum scharf Ausschau nach Anzeichen eines moralischen Verfalls, könnte er nicht in den verkehrten Antworten der Volksschüler ein solches Anzeichen entdecken? In der Tat, vorausgesetzt nur, er könnte sich dazu verstehen, diese Antworten folgendermaßen auszulegen: Es wächst heute eine Jugend heran, der die Demut zur Feigheit oder zur Dummheit und Beschränktheit geworden ist. Wie schon erwähnt, übt Scheler in seinem Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ moralische Kritik an seiner Zeit. Im Vollzug solcher Kritik schreibt er: Die Tugend, heute eine „alte, keifende, zahnlose Jungfer“, war zu „anderen Zeiten z. B. in der Blüte des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit, ein höchst anmutiges, anlockendes und charmevolles Wesen“. <sup>13</sup> Worauf bezieht sich Scheler mit diesem Satz, auf ‚Tugend‘ als *vox* oder auf die Tugend als *res*? Die Tugend als *res* stellt sich in unterschiedlichen Erscheinungsformen dar, beispielsweise als Gerechtigkeit oder als Mut oder als Aufrichtigkeit. Nun kommt es mir eher unwahrscheinlich vor, daß man sich zu irgendeiner Zeit in einer Art *conversio ad phantasma* Gerechtigkeit, Mut oder Aufrichtigkeit an einer „alten, keifenden, zahnlosen Jungfer“ zur Anschauung brachte. Also steht zu vermuten, daß Scheler sich einzig und allein auf die Vokabel ‚Tugend‘ bezieht, die, *feminini generis* nicht nur im Deutschen, sondern auch im Lateinischen und Griechischen, eine Personifizierung in einer weiblichen Gestalt nahelegt. Welche Art von Beobachtung hat Scheler demnach gemacht oder glaubt er gemacht zu haben? Das Wort ‚Tugend‘, dessen Bedeutung sich zu Schelers Zeit in einer abstoßend häßlichen Gestalt personifizierte, hatte zu andern Zeiten eine Bedeutung, die ein höchst anmutiges Wesen heraufbeschwor. Das heißt, prosaischer ausgedrückt, die Vokabel ‚Tugend‘ hat einen Bedeutungswandel durchgemacht, und zwar vom Guten zum Schlechten <sup>14</sup>. In etymologischen Wörterbüchern findet

*dans*, A New Introduction to Moral Theology, London <sup>3</sup>1972, 125 ff. Man kann einem *Th. Fontane* nicht vorwerfen, er verwende ‚demütig‘ verkehrt, wenn er im „Stechlin“ (Kap. 29) die Bedeutung dieses Wortes durch die Goldene Regel erläutert: „Demütig sein heißt christlich sein . . . Demut erschrickt vor dem zweierlei Maß. Wer demütig ist, der ist duldsam, weil er weiß, wie sehr er selbst der Duldsamkeit bedarf; wer demütig ist, der sieht die Scheidewände fallen und erblickt den Menschen im Menschen.“

<sup>13</sup> Scheler, Umsturz 13.

<sup>14</sup> Zu den verschiedenen Arten des Bedeutungswandels vgl. *F. R. Palmer*, Semantics, Cambridge <sup>4</sup>1979, 11 ff.

man dafür eine Fülle von Beispielen. Noch im 17. Jahrhundert sprach sich ein Untertan sehr lobend über seinen Landesfürsten aus, indem er von ihm sagte, er sei „ein gar niederträchtiger Herr“. Er gab dadurch zu verstehen, „der Fürst sei nicht hochmütig, sondern im Gegenteil herablassend, leutselig“.<sup>15</sup> ‚Einfältig‘, so nimmt Kluge an, war zunächst „Lehnübersetzung von lat. simplex, offenbar von frühen Glaubensboten vollzogen“<sup>16</sup>. Von meinem Religionsunterricht her habe ich noch als deutsche Wiedergabe von Mt 10, 16 im Gedächtnis: „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben“ (Vulg.: *Simplices sicut columbae*). Wie ich bei meinen Studenten feststellen konnte, finden sie die Aufforderung, „einfältig“ zu sein, einigermaßen befremdlich. Sie haben im Religionsunterricht gelernt: sei „ohne Falsch wie die Tauben“, eine Übersetzung, die schon M. Luther gewählt hat. Wie Dornseiff notiert, ist (mittlerweile) ‚einfältig‘ sinnverwandt mit ‚doof‘, ‚dumm‘ und ‚dusselig‘. Im Duden werden als Beispiele für den Gebrauch von ‚einfältig‘ angeführt: „Rede nicht so einfältiges Zeug!; höre auf mit dem einfältigen Geschwätz.“<sup>17</sup> Wollte man diesen Bedeutungswandel in Schelers Weise kennzeichnen, so müßte man sagen: der einfältige Mann, heute ein Simpel oder Einfaltspinsel, war zu andern Zeiten ein wahrhaftiger und aufrichtiger Mann, ganz wie Nathanael, von dem es Joh 1, 17 heißt, daß in ihm kein Falsch war. Indem man sich so ausdrückt, erweckt man den Eindruck, man sei des Glaubens, mit dem Substantiv ‚einfältiger Mann‘ beziehe man sich allemal auf ein und dasselbe, allerdings fälle man darüber ein je verschiedenes Urteil, je nachdem ob man ‚einfältig‘ im Sinne von ‚aufrichtig‘ oder im Sinne von ‚dumm‘ gebraucht. Dadurch nimmt das Substantiv ‚einfältiger Mann‘ beinahe den Charakter eines Eigennamens an. Um das an einem Beispiel aus der Kirchengeschichte zu erläutern. Wenn Athanasius und Hieronymus über Origenes schrieben, so bezogen sie sich mit dem Eigennamen ‚Origenes‘ auf dieselbe Person. Aber Origenes war für Athanasius ein großer Lehrer des christlichen Glaubens, für Hieronymus ein gefährlicher Irrlehrer. Ein solches Urteil über eine Person, wenn zur Selbstverständlichkeit geworden, hat die Tendenz, sich fest mit dem Namen für diese Person zu verbinden. Die bloße Erwähnung des Namens „Origenes“ evoziert bei Hieronymus die Vorstellung eines Häresiarchen. Dadurch kann ein Eigenname die Eigenschaften eines *nomen appellativum* annehmen. Wer von einem anderen Theologen sagen will, er sei ein äußerst gefährlicher Irrlehrer, nennt ihn einen ‚zweiten Origenes‘. Das hohe Ansehen, das Origenes seit langem wieder in der

<sup>15</sup> A. J. Storfer, Wörter und ihre Schicksale, Berlin/Zürich 1935, 261.

<sup>16</sup> Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 201967, 158.

<sup>17</sup> Stilwörterbuch (1956) 162.

Theologie genießt, kann als ein Anzeichen dafür angesehen werden, daß er, in der Antike von Hieronymus und vielen andern als Häretiker verurteilt und dadurch „in seiner Ehre verletzt“, mittlerweile wieder rehabilitiert, d. h. „in seiner Ehre wiederhergestellt“ worden ist. Spricht man von der Tugend nicht wie von einer Person, wenn man die Losung ausgibt, es müsse etwas zu ihrer Rehabilitation getan werden?

Man könnte die Genese der Schelerschen Ausdrucksweise auch rekonstruieren, indem man die verschiedenen Nominaldefinitionen, mit denen man den Bedeutungswandel eines Wortes beschreibt, als Sachaussagen oder als Wesensbestimmungen liest, also etwa folgendermaßen: Früher sagte man von der Tugend, sie sei ein anmutiges Wesen; heute behauptet man von ihr, sie sei eine alte, keifende Jungfer. Als Sachaussagen können diese beiden Sätze über die Tugend nicht zugleich wahr sein. Die Tugend (als solche) kann nicht anmutig und zugleich abstoßend sein. Wer nun annimmt, das hohe Mittelalter habe die Tugend richtig beurteilt, indem es sie für etwas Anmutiges hielt, der kann nicht umhin, von den späteren Zeiten zu behaupten, sie seien einem Irrtum erlegen, wenn sie in der Tugend eine alte Jungfer erblickten. Wie ist dieser Irrtum zu erklären? Als das Ergebnis einer erfolgreichen Diffamierung. Indem man diese Diffamierung als das entlarvt, was sie ist, rehabilitiert man die Tugend, bewirkt man, daß sie wieder in ihrer Anmut erkannt und anerkannt wird.

Diese Art der Verwechslung einer Worterklärung mit einer Sachaussage ist in der Sprache der Philosophen und Theologen nahezu vorprogrammiert in der Homonymie der beliebten Vokabel ‚Begriff‘. ‚Tugendbegriff‘ kann heißen (1): die Bedeutung des Substantivs ‚Tugend‘; (2) all das, was jemand von der Tugend (als res) denkt. Man könnte nun Schelers These so formulieren: Der Tugendbegriff des hohen Mittelalters unterscheidet sich wesentlich von unserem heutigen Tugendbegriff. Versteht man unter ‚Tugendbegriff‘ die Bedeutung des Substantivs ‚Tugend‘, so ist in der These lediglich ein Bedeutungswandel des Substantivs ‚Tugend‘ ausgesagt: In der Sprache des hohen Mittelalters hatte das Wort ‚Tugend‘ eine ganz andere Bedeutung als in unserer heutigen Sprache. Nimmt man dagegen den Terminus ‚Tugendbegriff‘ in seiner zweiten Bedeutung, so besagt Schelers These: Im hohen Mittelalter *dachte* man von der Tugend ganz anders als heutzutage.

Auch sonst kann man bei Scheler beobachten, wie sich ihm *vox* und *res* verschmelzen, und zwar eigenartigerweise auch dann, wenn er ausdrücklich zu verstehen gibt, daß es ihm darum geht, die Bedeutung eines Wortes und deren Wandel im Laufe der Geschichte zu bestimmen. Dafür ein Beispiel, das insofern von Interesse ist, als sich manche dadurch beeindrucken ließen. Zur Bedeutung des Wortes

‚Gewissen‘ schreibt Scheler im „Formalismus der Ethik“: „Zunächst ist ‚Gewissen‘ nicht gleichbedeutend mit sittlicher Einsicht oder auch nur ‚Fähigkeit‘ zu solcher. Während die evidente Einsicht in das, was gut und böse ist, wesenhaft nicht täuschen kann . . . , gibt es auch ‚Gewissenstäuschungen‘.“<sup>18</sup> Was meint Scheler, indem er schreibt, *es gebe* ‚Gewissenstäuschungen‘, das Wort ‚Gewissenstäuschungen‘ jedoch in Anführungszeichen setzt? Das bleibt unklar. Klar ist indessen, daß sich in dieser Unklarheit ein Fehlschluß bildet. Wenn sittliche Einsicht nicht täuschen kann, so folgt daraus *nur*, daß man sinnvollerweise mit ‚Gewissen‘ nicht sittliche Einsicht meinen kann, *wenn* man von ‚Gewissenstäuschungen‘ spricht. Das hindert jedoch nicht, daß das Wort ‚Gewissen‘ auch in einer (anderen) Bedeutung vorkommt, die den Ausdruck ‚irriges Gewissen‘ zu einer *contradictio in adiecto* macht. Und tatsächlich gebraucht Kant ‚Gewissen‘ in einer solchen Bedeutung. Zwei Seiten danach liest man bei Scheler: „Bei den Scholastikern wird das Gewissen mit der praktischen Vernunft . . . identifiziert, einem Vermögen, das Normsätze . . . auf den Einzelfall . . . anwendet.“ ‚Gewissen‘ in dieser Bedeutung sei „logischer Schlußbüttel“. Eine sehr eigenwillige Art, sich auszudrücken! Eine Worterklärung, wie sie hier intendiert zu sein scheint, gibt man im allgemeinen so: Die Scholastiker nennen ‚Gewissen‘ die praktische Vernunft; unter ‚praktischer Vernunft‘ verstehen sie das Vermögen, Normsätze auf den Einzelfall anzuwenden, also das, was bei Kant „praktische Urteilskraft“ heißt. Was soll daraufhin die Bemerkung, ‚Gewissen‘ in dieser Bedeutung sei „der logische Schlußbüttel“? Das klingt wie ein Vorwurf, ganz so, als ob es ungehörig sei, jemandem den vornehmen Namen ‚Gewissen‘ zu geben, der nur solch niedrige Dienste zu leisten habe wie das logische Schließen. Sollte eine derartige Kritik intendiert sein, so könnten die Scholastiker erwidern, sie hielten sich als Christen nun einmal an 1 Kor 12, 23: Die Glieder am Leibe, die uns die weniger ehrsam zu sein scheinen, die umgeben wir mit desto größerer Ehre. Die Verschmelzung von *vox* und *res* wäre vollkommen, wenn man Schelers Bemerkung so zu lesen hätte: Den Scholastikern war das Gewissen nichts Besseres als der logische Schlußbüttel. Und so dürften manche Scheler in der Tat verstanden haben, wenn sie ihn als Zeugen zitieren wider ein – wie es heißt – einseitig intellektualistisches Gewissensverständnis (= Gewissensbegriff), das sich von Thomas her in der scholastischen Tradition ausgebreitet habe.

Scheler scheint in den Augen derer, die sich sein Programm einer Rehabilitierung der Tugend zu eigen gemacht haben, eine Autorität hohen Ranges gewesen zu sein. Daß das Wort ‚Tugend‘ zu der Zeit, als er seinen Aufsatz schrieb, eine durch und durch pejorative Bedeu-

<sup>18</sup> Bern 5/1966, 324.

tung angenommen habe, das behauptet Scheler, dafür bringt er keinerlei Belege. Trotzdem stimmt man ihm zu. Das tut H. G. Gadamer noch im Jahre 1965, indem er unter bloßem Verweis auf Scheler konstatiert: „Das Wort ‚Tugend‘ ... ist in unserer sprachlichen Welt fast nur noch in ironischer Signalisierung lebendig“.<sup>19</sup> Zehn Jahre später wiederholt Stoeckle dasselbe, indem er Gadamer als seinen Gewährsmann anführt<sup>20</sup>. Also, Stoeckle beruft sich auf Gadamer, Gadamer auf Scheler; keiner von ihnen belegt, was er behauptet. Gleichviel, nehmen wir einmal an (dato, non concessio), Scheler habe für die Zeit um 1913 recht gehabt. Sein Aufsatz wurde gelesen, und zwar entsprechend der wachsenden Zahl der Auflagen von einer wachsenden Zahl von Menschen. Diese lernten dadurch wieder, das Wort ‚Tugend‘ zumindest *auch* in einem durch und durch positiven Sinn zu verstehen. Also traf im Laufe der Zeit immer weniger zu, was ex hypothesi anfänglich uneingeschränkt zutraf. Auf die gleiche Frage, wer mit dem Wort ‚Tugend‘ eine rein negative Bedeutung verbinde, war in einem Decrescendo zu antworten: alle – die meisten – sehr viele – viele – etc. Nach Scheler haben N. Hartmann, D. von Hildebrand, J. Pieper, O. F. Bollnow, R. Guardini und andere im klassischen Sinn über Tugenden geschrieben, zum Teil in Werken, die weiteste Verbreitung fanden. Ist es wirklich wahrscheinlich, daß sie alle in unserer „sprachlichen Welt“ keinerlei Spuren hinterlassen haben, so daß 1965 immer noch galt, was Scheler 1913 konstatieren zu müssen glaubte?<sup>21</sup>

Es gibt Behauptungen, die merkwürdigerweise genau in dem Maße aufhören, wahr zu sein, indem sie allgemeine Zustimmung finden. Jemand erkläre in kritischer Absicht vom Terminus ‚Autonome Moral‘, wie A. Auer ihn verwendet, er sei im hohen Grade mißverständlich. Er beweise die Berechtigung seiner Kritik so überzeugend, daß ihm alle zustimmen. Aber dadurch hat er alle Mißverständlichkeit des Ausdrucks aus der Welt geschafft. Denn ein Ausdruck hört auf, für *den* mißverständlich zu sein, der das Mißverständliche an ihm klar durchschaut<sup>22</sup>. Ein Philosoph veröffentliche in der Nachfolge F. Nietzsches „Unzeitgemäße Betrachtungen“, d. h. Betrachtungen

<sup>19</sup> Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 425.

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>21</sup> Dagegen spricht auch, daß das Wort ‚Tugend‘ nicht selten in Buchtiteln erscheint. Vgl. u. a. A. Adam, Tugend der Freiheit, Nürnberg 1947; F. Schönsteiner, Tugendlehre, Klosterneuburg 1952; J. Endres, Menschliche Grundhaltungen: Ein Ordnungsbild der Tugenden, Salzburg 1958; P. Chauchard, Untugend der Tugenden – Tugend der Untugenden, Düsseldorf 1967; H. Klomps, Tugenden des modernen Menschen, Augsburg 1969. W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote, München 1975, 219f. zitiert die von Klomps aufgeführten modernen Tugenden und meint, es scheine ihm nützlicher, diese Klompsche Liste „auswendig zu lernen und sie sich ab und zu ins Gedächtnis zu rufen, als die herkömmliche Liste der Zehn Gebote aufsagen zu können“.

<sup>22</sup> Mit der ‚Mißverständlichkeit‘ eines Terminus wie ‚Autonome Moral‘ ist gewöhnlich seine Homonymie gemeint. Ein homonymer Ausdruck hört aber auf, mißverständlich zu sein, sobald er als solcher allgemein erkannt und sprachlich eingeübt ist.

wider den herrschenden Zeitgeist. Es gelinge ihm, in wenigen Jahren eine nach Millionen zählende Lesergemeinde um sich zu sammeln, die sich seine Kritik des herrschenden Zeitgeistes uneingeschränkt zu eigen macht. Welche Lehre hat er aus seinem Erfolg zu ziehen? Entweder waren seine Betrachtungen von vornherein ganz im Sinne des Zeitgeistes gehalten, so daß ihre Kennzeichnung als unzeitgemäß von allem Anfang fehl am Platze war; oder sie haben diesen Zeitgeist in kurzer Frist ganz in ihrem Sinne umgewandelt, weshalb beim Erreichen einer bestimmten Auflagenhöhe eine Änderung ihres Titels erfolgen müßte, da er andernfalls nicht mehr beanspruchen könnte, wahr zu sein. In diesem zweiten Fall hätte ihr überwältigender Erfolg die unzeitgemäßen Betrachtungen zu zeitgemäßen Betrachtungen werden lassen.

Werden über einen Zeitraum von 60 Jahren immer wieder erfolgreiche Traktate über Tugenden veröffentlicht, so ist es äußerst unwahrscheinlich, daß der letzte Traktat noch im Recht ist, wenn er nicht anders als der erste in Gadammers Worten mit der Feststellung beginnt: „Das Wort ‚Tugend‘ . . . ist in unserer sprachlichen Welt nur noch in ironischer Signalisierung lebendig.“ Ein solcher Bedeutungswandel, vor allem, wenn schon seit Jahrzehnten abgeschlossen, hätte den Verfassern von Wörterbüchern der deutschen Sprache schwerlich entgehen können. Darum habe ich einige Stichproben gemacht. Weder Dornseiff noch Dudens Stilwörterbuch in den Auflagen von 1956 und 1971 notieren s. v. ‚Tugend‘ einen pejorativen Bedeutungswandel. Haben sie es versäumt, solche Texte wie Schelers Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ zu berücksichtigen? Kaum. Man kann erleben, daß jemand erklärt, er sei sprachlos vor Staunen und sich dann in beredten Worten über seine eigene Sprachlosigkeit ausläßt. Ähnlich wirkt auf mich Scheler. Er behauptet, das Wort ‚Tugend‘ sei uns „mißliebig“ geworden; wir könnten uns eines Lächelns kaum erwehren, wenn wir es hören oder lesen. Aber die Art und Weise, wie er selbst daraufhin das Wort ‚Tugend‘ gebraucht, zeigen, daß ihm dieses Wort durchaus nicht „mißliebig“ ist und ihm erst recht kein Lächeln abnötigt, falls es überhaupt passend sein sollte, über „Mißliebige“ zu „lächeln“. Als prophetischer Kritiker entwickelt Scheler ein Pathos, das sich mit einem Lächeln nicht zusammenbringen läßt<sup>23</sup>. Alles in allem spricht also vieles dagegen, daß überhaupt die sprachliche Prä-

<sup>23</sup> Eine Kostprobe des Schelerschen Pathos. A. a. O. (Anm. 1) 18, zitiert Scheler einen Satz von Addison: „Wir wollen, mein lieber Lucilius, dem Glücke selbst die Würdigkeit vorziehen, es zu besitzen.“ Dazu Scheler: „Auch einen Grundgedanken der Ethik Kants gibt dieser Satz wieder. Eben dieser Satz ist nach christlichem Gefühl nicht halb-richtig, nicht falsch – er ist teuflisch“ (sic!). Darüber kann man allerdings lächeln. Scheler könnte auf diese Weise einer Rehabilitierung des Teufels Vorschub leisten. Sollte der Teufel zu den Kantianern zählen, so muß er ungleich besser sein als sein Ruf.

misse stimmt, von der Scheler und andere nach ihm ausgehen<sup>24</sup>. Doch nochmals, selbst wenn diese Prämisse stimmte und das Wort ‚Tugend‘ tatsächlich jenen Bedeutungswandel zum Schlechten durchgemacht hätte, so könnte daraus *nicht* gefolgert werden, daß die Tugend ins Abseits geraten sei.

Wie sich gezeigt hat, neigt eine Tugendethik dazu, sich zugleich als Zeitkritik zu verstehen, sooft sie meint, es komme darauf an, die Tugend zu rehabilitieren. Das läßt sich besonders deutlich an J. Pieper studieren, und zwar an seinem bekannten Traktat über die Klugheit. Wie Scheler damit beginnt, den Lesern seines Aufsatzes ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, daß ihnen die Tugend nur in deren abstoßender Karikatur bekannt ist, so verlegt Pieper sich zunächst darauf, den Nachweis zu erbringen, daß dem neuzeitlichen Menschen aller Sinn für die Klugheit als Tugend verloren gegangen sei. Und wiederum wie Scheler wählt er als Prämisse für diesen Nachweis ein Wort, eben das Wort ‚Klugheit‘. „Keinen Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre gibt es, der dem Ohr des heutigen Menschen, auch des Christen, ... so fremd und verwunderlich klingt wie dieser: daß die Tugend der Klugheit die ‚Gebälerin‘ ... aller übrigen Kardinaltugenden sei.“<sup>25</sup> Ob einer bestimmten Tugend vor anderen der Vorrang einzuräumen sei, das sei dem modernen Menschen eine gleichgültige Frage. Daran zeige sich, wie sehr ihm verborgen bleibe, daß auf dem „Vorrang der Klugheit vor den übrigen Tugenden ... nicht weniger beruht als das ganze Ordnungsgefüge des christlich-abendländischen Menschenbildes überhaupt“, jenes Ordnungsgefüge, wonach „das Sein früher ist als das Wahre und das Wahre früher als das Gute“. Mehr noch, im Vorrang der Klugheit widerleuchte „eine letzte Spiegelung des mittelsten Geheimnisses der christlichen Theologie: daß der Vater der zeugende Ursprung des Ewigen Wortes ist, und daß der Heilige Geist hervorgeht aus dem Vater und dem Wort.“ Man begreift, daß Pieper, nachdem er solche Zusammenhänge aufgedeckt hat, im Befremden des heutigen Menschen angesichts des Satzes vom Vorrang der Klugheit „die Loslösung aus der Verbindlichkeit des christlich-abendländischen Menschenbildes überhaupt“ wahrzunehmen meint<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Wiederum nur um Stichproben zu machen, habe ich einige protestantische Ethiken aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg konsultiert, um festzustellen, wie sie von ‚Tugend‘ sprechen, und zwar: *W. Herrmann*, Ethik, Tübingen 1913; *R. Seeberg*, System der Ethik, Leipzig 1911; *O. Kim*, Grundriß der Theologischen Ethik, Leipzig 1905, 1919. In keiner von ihnen konnte ich einen pejorativen Bedeutungswandel des Wortes ‚Tugend‘ konstatieren.

<sup>25</sup> Traktat über die Klugheit, Leipzig 1937, München 1965, 11.

<sup>26</sup> Ed. 12. Vgl. zu dieser Weise, Tiefendimensionen zu eröffnen, *B. Schüller*, Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik, in: B. Fraling / R. Hasenstab (Hrsg.), Die Wahrheit tun, Würzburg 1983, 231 ff.

Man wundert sich allerdings ein wenig darüber, daß Pieper nicht davor zurückscheut, seine Zeitkritik auf Thesen solcher Tragweite zu bringen. Denn dadurch bürdet er sich eine gewaltige Beweislast auf. Welche Art ist jene innere Verbindung zwischen dem Glauben an das Mysterium der Dreieinigkeit und der Anerkennung des Vorrangs der Klugheit? Ein Christ von heute bekenne sich mit den Worten des Apostolicums zu jenem Mysterium, begreife jedoch nicht, wie Pieper annimmt, welche Bewandnis es mit dem Vorrang der Klugheit habe. Muß man deswegen hinter sein Glaubensbekenntnis in irgendeiner Form ein Fragezeichen setzen? Wenn *nicht*, wie erklärt sich dann das Befremden dieses Christen über den Satz vom Vorrang der Klugheit? Kann unter dieser Voraussetzung dieses Befremden von einer so ungemainen Bedeutung sein, wie Pieper zu insinuieren scheint? Oder man sehe sich etwas genauer die einleitende Behauptung an: „Kein Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre“, „der dem Ohr des heutigen Menschen . . . so fremd klingt wie dieser.“ Das ist eine empirische Behauptung, die – streng beim Wort genommen – zwei All-Elemente enthält: Unter *allen* Sätzen der christlichen Lebenslehre ist keiner, der *allen* heutigen Menschen so fremd klingt wie dieser Satz. Ich wüßte nicht, wie sich ein derartiger Allsatz mit den Mitteln empirischer Forschung als wahr erweisen ließe. Aber möglicherweise spricht sich eine Zeitkritik, wie Pieper sie übt, in einer Art von Sätzen aus, die durch derartige Fragen überhaupt nicht erreicht werden können<sup>27</sup>.

In der Fortführung seiner Exposition erklärt Pieper unmißverständlich, warum der heutige Mensch sich nicht dazu verstehen kann, in der Klugheit überhaupt eine Tugend, geschweige denn die erste der Kardinaltugenden zu erblicken. Ihm hat sich – kurz gesagt – die Klugheit aus einer Tugend in ein Laster verwandelt. „Dem gegenwärtigen Sprach- und Denkgebrauch scheint die Klugheit weniger eine Voraussetzung als vielmehr eine Umgehung des Guten zu bedeuten. Das Gute ist das Kluge: dieser Satz klingt uns fast absurd.“<sup>28</sup> Und wiederum: „Für das durchschnittliche Verständnis des Menschen dieser Zeit schließt also der Begriff des Guten den des Klugen eher aus als ein. Es gibt, so scheint es, keine gute Tat, die nicht unklug, und keine böse, die nicht klug sein könnte; Lüge und Feigheit wird oft genug klug, Wahrhaftigkeit und tapfere Selbsthingabe ebensooft unklug heißen.“<sup>29</sup> Nur am Rande sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Wendung „der gegenwärtige Sprach- und Denkgebrauch“ des ersten Zitats im zweiten Zitat ausgewechselt wird mit der Wendung „das durchschnittliche Verständnis“ des heutigen Menschen. Aller

<sup>27</sup> Diesen Eindruck erweckt auch *K. Jaspers* in seiner Schrift „Die geistige Situation der Zeit“, Berlin 1932. Man findet manche Aufschlüsse darüber in seiner „Philosophischen Autobiographie“, erweiterte Neuauflage, München 1977.

<sup>28</sup> *Pieper* 12. <sup>29</sup> Ebd. 14.

Wahrscheinlichkeit nach gibt diese zweite Wendung an, wie die erste zu lesen ist. Das läuft auf eine erhebliche Milderung der von Pieper geübten Zeitkritik hinaus. Lassen wir dabei offen, wie sich unter dieser Voraussetzung „das Durchschnittliche“ bestimmt. Denn bei weitem aufschlußreicher sind die Beobachtungen, die Pieper in den Zitaten mitteilen zu können glaubt: Der Begriff des Guten schließt den Begriff des Klugen eher aus; der Satz, das Gute ist das Kluge, klingt uns fast absurd. Streichen wir die beiden einschränkenden Partikeln ‚eher‘ und ‚fast‘. Was heißt das, der Begriff des Guten schließt den Begriff des Klugen aus? Variieren wir diesen Satz durch gleichsinnige Wendungen: das Gute schließt seinem Begriffe nach (ex conceptu, ex definitione) das Kluge aus; die Bedeutung des Wortes ‚gut‘ (= ‚sittlich gut‘) und die Bedeutung des Wortes ‚klug‘ stehen in einem Exklusionsverhältnis. Wenn es nun weiter heißt, der Satz, das Gute sei das Kluge, klinge absurd, so ergibt sich daraus, daß die Bedeutungen der beiden Wörter nicht bloß einander ausschließen, sondern auch miteinander unvereinbar (inkompatibel) sind, und zwar mutmaßlich im Sinne kontradiktorischer oder konträrer Gegensätze. Daß es sich um die Unvereinbarkeit konträrer Gegensätze handeln muß, geht daraus hervor, daß Pieper sie mit dem Satz erläutert: „Keine gute Tat, die nicht unklug, und keine böse, die nicht klug sein könnte.“ Also steht hier ‚Klugheit‘ für eine besondere Erscheinungsform des konträren Gegensatzes zu sittlicher Güte, die in sittlicher Schlechtigkeit besteht. Piepers Beobachtung, sofern sie zutreffen sollte, besagt demnach nur: In der Sprache des heutigen Menschen ist ‚Klugheit‘ meistens der Name für ein Laster.

Sollte Pieper richtig beobachtet haben, so könnte jemand auf den Gedanken kommen, ihm den Vorwurf zu machen, er habe einen Übersetzungsfehler begangen, indem er das lateinische ‚prudentia‘, insofern Name einer Tugend, im heutigen Deutsch mit einem Wort wiedergebe, das ex hypothesi primär Name eines Lasters sei. Es gehe ja schließlich auch nicht an, das lateinische ‚comitas‘ im heutigen Deutsch mit ‚Niedertracht‘, statt mit ‚Leutseligkeit‘ zu übersetzen. Nur, wie wäre ‚prudentia‘ als Tugendname im gegenwärtigen Deutsch wiederzugeben? Sollte sich dafür kein Wort finden, so wäre jene Tugend, die man lateinisch ‚prudentia‘ nennt, im Deutschen zu einer anonymen Tugend, d. h. zu einer Tugend ohne Namen geworden, wie Aristoteles es nennt. So steht es indessen nicht. Denn Pieper selbst läßt uns wenige Seiten später wissen: „Die lebendige Einheit . . . von Ur-Gewissen und Klugheit ist nichts anderes als was wir ‚das Gewissen‘ zu nennen pflegen. Die Klugheit, oder vielmehr die zur Klugheit vollendete praktische Vernunft, ist, zum Unterschied vom Ur-Gewissen, sozusagen das ‚Situations-Gewissen‘ . . . Die vorausgehenden Formulierungen erfahren vielleicht eine besonders scharfe

Verdeutlichung, wenn man sich bei dem Worte ‚Klugheit‘ jedesmal daran erinnert, daß dafür in einem bestimmten Sinne auch ‚Gewissen‘ gesagt sein könnte“.<sup>30</sup> Mit diesen Sätzen widerruft Pieper in aller Form seine vorausgehende Zeitkritik. Allerdings scheint er sich dessen nicht bewußt zu sein. Wenn ‚Klugheit‘ als Tugendname und ‚Gewissen‘ Synonyma sind, dann können sie gegeneinander ausgewechselt werden, ohne daß dadurch irgendeine Bedeutungsänderung einträte. Darum könnte man statt vom ‚Vorrang der Klugheit‘ auch vom ‚Vorrang des Gewissens‘ sprechen. Und sollten heutige Menschen tatsächlich befremdet sein durch den Satz, die Klugheit sei die Gebälerin aller Tugenden, so dürfte auf sie der voraussetzungsgemäß völlig gleichsinnige Satz, das Gewissen sei die Gebälerin aller Tugenden, eher wie eine Selbstverständlichkeit wirken, die keiner eigenen Begründung bedarf.

Doch davon abgesehen, Pieper hat keinen Übersetzungsfehler begangen, wenn er seinem Traktat den Titel ‚Klugheit‘ gab. Denn ich glaube nicht, daß es viele waren, die nach dem Buch griffen in der Erwartung, darin etwas vom Unwesen der Sünde in dieser oder jener ihrer Erscheinungsformen zu erfahren, um dann zu ihrer Überraschung festzustellen, daß es von einer Tugend handelte. ‚Klugheit‘ ist eben im Deutsch der Gegenwart keineswegs zu einem auch nur annähernd eindeutigen Lasterwort geworden. Die Sache scheint sich eher so zu verhalten: ‚Klugheit‘ als Tugendwort gehört sehr wohl zum *passiven* Wortschatz der meisten, doch kaum zu ihrem aktiven Wortschatz. Sie verstehen die biblische Mahnung: „Seid klug wie die Schlangen!“ und halten die „fünf klugen Jungfrauen“ des biblischen Gleichnisses nicht für fünf gerissene oder hinterhältige Jungfrauen. Aber wenn sie selbst sprechen oder schreiben, kommt es ihnen kaum in den Sinn, ‚klug‘ in dieser Bedeutung zu verwenden.

Die Wortpaare ‚klug/unklug‘, ‚vernünftig/unvernünftig‘, ‚weise/unweise (töricht)‘ lassen sich sowohl vom Standpunkt der Moral als auch vom Standpunkt des Eigeninteresses aus verwenden. Sie können demnach konträre Bedeutungen haben. Die Liebe zum Nächsten unter persönlichen Verzichtern kann folglich als klug und zugleich als unklug beurteilt werden, ohne daß man sich dadurch in einen Widerspruch verwickelte. Sie sei unklug heißt in einem solchen Fall eben nur, sie diene nicht dem Eigeninteresse.. Diese Art einer Homonymie hat sich seinerzeit Karneades, der Stifter der Neueren Akademie, zunutzen gemacht, indem er seine Hörer in Rom durch das Dilemma zu verwirren suchte, der Weise sei nicht gerecht und der Gerechte sei nicht weise, sondern töricht, da er seinen eigenen Interessen schade, indem er sich der Interessen anderer Menschen annehme. Laktanz

<sup>30</sup> Ebd. 25.

hat später dazu mit Recht bemerkt: „Omnis haec questio non tam argumentis quam definitione dissolvitur“<sup>31</sup>. Man braucht nur auf die Homonymie des Wortes ‚weise‘ (‚sapiens‘) zu achten, und das Dilemma löst sich in eine semantische Selbstverständlichkeit auf: Der Gerechte läßt sich nicht (allein) von seinen eigenen Interessen leiten; der Gerechte ist also nicht ungerecht. Um das „durchschnittliche Verständnis“ des heutigen Menschen von der Klugheit sichtbar zu machen, wiederholt und variiert Pieper der Sache nach das von Karneades gebildete Dilemma. Aber es kommt ihm nicht wie einem Laktanz in den Sinn, das Dilemma durch eine bloße Worterklärung aufzulösen. Warum ihm das nicht in den Sinn kommt, darüber gibt Pieper selbst uns Auskunft in zwei Formulierungen, die er wählt: Das „sittliche Gemeinbewußtsein unserer Zeit, das sich im Sprachgebrauch des Alltags offenbart“; „der gegenwärtige Sprach- und Denkgebrauch“. Was hier ‚Sprachgebrauch‘ genannt wird, ist im Kontext der Gebrauch der Vokabel ‚klug‘, also der Gebrauch eines einzelnen Wortes. Also meint Pieper, wie jemand über Klugheit *denke*, das gebe er zu erkennen durch die Art und Weise, wie er das Wort ‚Klugheit‘ gebrauche. In diesem Fehlschuß läßt sich leicht die schon erwähnte Homonymie des Ausdrucks ‚Tugendbegriff‘ (oder ‚Tugendverständnis‘) wiedererkennen. Es verschmelzen ineinander vox und res.

Pieper kennt kein Ansehen der Person. Seine Kritik richtet sich unabgeschwächt auch gegen „die systematische Moraltheologie“. Es sei „unbestreitbar, daß die theologische Ethik der Neuzeit gerade über den Rang und den Ort der Klugheit gar nichts oder nur wenig zu sagen weiß; auch dann nicht, wenn sie ausdrücklich der klassischen Theologie zu folgen glaubt oder vorgibt.“<sup>32</sup> Dafür ruft Pieper einen „der bedeutendsten Theologen“ seiner Zeit zum Zeugen an, nämlich R. Garrigou-Lagrange, der in der Tat herausgefunden hat, daß beispielsweise „selbst der ausgezeichnete Billuart“ auf ganzen acht Seiten die Klugheit abhandelt, während er für das Gewissen nicht weniger als siebenzig Seiten übrig hat<sup>33</sup>. Pieper ergänzt dieses Belästigungsmaterial. Francisco de Vitoria widme in seinem großen Kommentar zur *Secunda Secundae* der Klugheit „nur einen unverhältnismäßig kleinen Raum.“ Und ein Jahrhundert später schweige sich Johannes a Sancto Thoma in seinem *Cursus Theologicus* schon fast vollkommen über die Klugheit aus<sup>34</sup>.

Nun, anders als Garrigou-Lagrange und Pieper haben Francisco de

<sup>31</sup> *Divinae Institutiones*, V 14ff. Vgl. dazu *B. Schüller*, *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 99.

<sup>32</sup> *Pieper* 15.

<sup>33</sup> *Du Caractère Métaphysique de la Théologie Morale de Saint Thomas*, in: *RThom* 8 (1925), 344.

<sup>34</sup> *Pieper* 81f.

Vitoria, Johannes a Sancto Thoma und Billuart sich möglicherweise darüber gewundert, daß ihr großer Lehrer in der II-II so ungemein viel über die Klugheit zu schreiben wußte. Die Quaestio 47 der II-II trägt die Überschrift: Von der Klugheit, in sich selbst betrachtet, aufgeteilt in 16 (sic!) Artikel. Man beschränke sich nun zunächst darauf, allein die Fragen zu lesen, die in den ersten fünf Artikeln behandelt werden: (1) Ist die Klugheit in der Vernunft oder im Willen? (2) Gehört die Klugheit allein zur praktischen oder auch zur spekulativen Vernunft? (3) Bezieht die Klugheit sich erkennend auf die konkreten Handlungsalternativen? (4) Ist die Klugheit eine Tugend? (5) Ist die Klugheit eine spezielle Tugend? Wer nicht gerade ein Anfänger auf dem Felde der Ethik ist, braucht nicht erst die betreffenden Artikel zu studieren, um zu wissen, wie die korrekten Antworten auf die gestellten Fragen heißen müssen. Denn diese Antworten ergeben sich schlicht dadurch, daß man nacheinander jene Bedeutungsmerkmale aufzählt, welche die Klugheit als Kardinaltugend *definieren*. Thomas selbst hat sie in der I-II q 57 a 5 schon mit wenigen Sätzen angegeben. Was geschieht also in den zitierten fünf Artikeln? Es wird in extenso eine Nominaldefinition entfaltet. Oder man sehe sich die Fragen der vier letzten Artikel dieser quæstio an: (13) Kann Klugheit auch in den Sündern sein? (14) Ist Klugheit in allen, die die Gnade haben? (15) Ist uns die Klugheit von Natur eigen? (16) Kann Klugheit durch Vergesslichkeit verloren gehen? Man braucht sich nur an das zu halten, was zuvor als ‚virtus‘ definiert worden ist, und man weiß die Antworten auf diese Fragen. Diese Antworten sind allesamt analytisch evident. Ob man sich bei Worterklärungen kurz fassen kann oder ausführlicher sein muß, hängt jeweils davon ab, welche Vorkenntnisse man bei dem voraussetzen kann, an den sich diese Erklärungen richten. Und die Summa Theologiae ist, wie Thomas selbst erklärt, für die Unter- richtung von Anfängern in der Theologie gedacht. Zudem dürfte der formale Aufbau eines Artikels im Falle von Worterklärungen eine Ausführlichkeit mit sich bringen, die von der Sache selbst her nicht im mindesten erforderlich ist. Man kann sich das leicht klar machen an II II q 47 a 1: „Ist die Klugheit in der Vernunft oder im Willen?“ Thomas beantwortet die Frage durch ein Zitat: „Isidor sagt: ‚Klug‘ heißt, wer gleichsam weit sieht; denn er hat einen durchdringenden Blick und sieht das Eintreffen des Ungewissen ...“ Dieses Zitat würde genügen, um an einem Beispiel die kognitive Bedeutung von ‚Klugheit‘ im vorliegenden Zusammenhang zu illustrieren. Doch durch den Aufbau eines Artikels sieht Thomas sich genötigt, zunächst mindestens ein scheinbares Gegenbeispiel einzuführen, den Anschein zu erwecken, es sei ein wirkliches Gegenbeispiel, um nachher diesen Anschein wieder zu zerstören. Das sind oft geistreiche und scharfsinnige Übungen in den Ausdrucksmöglichkeiten, die uns eine menschliche Sprache be-

reitet. Aber eine Worterklärung ist für das Erreichen ihres Zieles nicht darauf angewiesen. Ich sehe in solchen Beobachtungen keinen Grund, von Thomas zu sagen, er sei in seiner Behandlung der Klugheit allzu „langatmig“. Doch das besagt noch lange nicht, daß späteren Theologen nur deswegen – weil sie sich erheblich kürzer fassen, der Vorwurf zu machen wäre, sie erwiesen sich bei der Tugend der Klugheit als allzu „kurzatmig“.

Die Herausgeber der zweiten Auflage des LThK haben E. Biser anderthalb Spalten für die Klugheit als Tugend eingeräumt. Hätte man ihm nicht mindestens noch eine weitere Spalte zugestehen müssen? Die Herausgeber haben tatsächlich der Klugheit noch eine weitere Spalte zugestanden, indem sie H. Fleckenstein innerhalb dieses Rahmens zum Thema „Gewissensbildung“ schreiben ließen<sup>35</sup>. Fleckenstein verwendet kein einziges Mal die Vokabel ‚Klugheit‘. Trotzdem schreibt er über die Klugheit. Der Gewissensbildung gehe es um die „Befähigung zum richtigen Gewissensurteil“. Unter ‚Klugheit‘ als Tugend versteht man aber gerade diese Befähigung. Wie Fleckenstein des weiteren ausführt, gehören zu ihr u. a.: die „Anwendung des abstrakten Gesetzes auf die konkreten Situationen des Lebens“; die „Willigkeit und Fähigkeit, die Wirklichkeit lauter und ehrlich zur Kenntnis zu nehmen“, „Voreingenommenheit und Fanatismus, Selbsttäuschungen von den Interessen des ungeordneten Ich und der ungezügelten Triebe zu durchschauen“, „Unbesonnenheit und Unschlüssigkeit“ zu überwinden; die Bereitschaft, „vor schwierigen Entscheidungen von Erfahrenen Rat anzunehmen.“ All das pflegt auch in einem Traktat über die Klugheit zu stehen. Nach Thomas gehört die Entschlossenheit (*solicitude*) unmittelbar zur Klugheit selbst, während Besonnenheit (*circumspectio, cautio*) und die Bereitschaft, Rat anzunehmen (*docilitas*) zu ihren *partes integrales* zählen<sup>36</sup>.

Hier zeigt sich auch an, wie man methodisch vorgeht, um die Tugend der Klugheit in ihrem Grundcharakter und in ihren einzelnen Zügen zu bestimmen. Man nimmt den Ausgang vom richtigen Gewissensurteil und gelangt zur Klugheit als der Befähigung zu diesem richtigen Urteil nach der Inferenzregel: wer ein richtiges Urteil fällt,

<sup>35</sup> Bd. 4 Sp. 867 f.

<sup>36</sup> *H. Sidgwick*, *The Method of Ethics*, London <sup>1</sup>1874, <sup>11</sup>1967, 231 ff. und *J. J. Muirhead*, *The Elements of Ethics*, London <sup>1</sup>1892, <sup>8</sup>1910, 221 ff. behandeln die Tugend der Klugheit unter dem Wort ‚Wisdom‘. Im Unterschied dazu stellen *J. Dewey* / *J. H. Tufts*, *Ethics*, New York <sup>1</sup>1908, <sup>4</sup>1947, 300 ff. diese Tugend unter dem Terminus ‚conscientiousness‘ dar. ‚Prudence‘ hat in ethischen Schriften oft die Bedeutung, die bei Kant das deutsche ‚Klugheit‘ hat. Vgl. *K. Ward*, *Ethics and Christianity*, London 1970. In anglikanischen Moralthnologien, die oft deutlich thomistischen Charakter haben, steht ‚prudence‘ auch für die Kardinaltugend. Vgl. *R. C. Mortimer*, *The Elements of Moral Theology*, London <sup>3</sup>1961, 224 ff. Man kann sich also nicht allein vom Wort ‚prudence‘ leiten lassen, wenn man sich darüber informieren will, wie man im angelsächsischen Raum über Klugheit als stittliche Tugend denkt.

kann es auch fällen, hat das Vermögen dazu (ab esse valet illatio ad posse). Wie bestimmt man nun im einzelnen, was diese Befähigung ausmacht? Man führt aufgrund von Erfahrung eine Ätiologie faktisch vorkommender Fehler im Gewissensspruch durch, identifiziert unterschiedliche Fehlerquellen wie Unerfahrenheit, Voreiligkeit, Unbelehrbarkeit etc. Sie alle bilden Formen mangelnder Klugheit oder Formen der Unklugheit, weil sie zu verkehrten Gewissensurteilen führen. Danach gelangt man durch ihre einfache Negation zu den inneren Aufbauelementen der Klugheit, also zu Erfahrung, Umsicht, Belehrbarkeit etc. Das gleiche Verfahren ist am Werke, wenn man in jüngerer Zeit als interpersonales Verifikationsprinzip angibt: „Wir sprechen einem Gegenstand genau dann mit Recht den Prädikator ‚P‘ zu, wenn auch jeder andere, der mit uns dieselbe Sprache spricht und der „weder böswillig noch schwachsinnig“ ist, diesem Gegenstand nach geeigneter Nachprüfung den Prädikator ‚P‘ zusprechen würde.“<sup>37</sup> Böswilligkeit, Schwachsinn und Fehlen geeigneter Nachprüfung dürften hier als die drei allgemeinsten Gattungen Irrtümer verursachender Faktoren aufgefaßt sein. Man könnte das auch so formulieren: wer, weder böswillig noch schwachsinnig, nach geeigneter Nachprüfung einer Behauptung zustimmt, stimmt ihr mit Recht zu, fällt über sie das richtige Urteil. Genauso kennzeichnet man in der Tradition auch den *klugen* Menschen: er fällt sein Urteil aufgrund von Erfahrung und nicht aus Unerfahrenheit, nach sorgfältiger Überlegung und nicht unüberlegt, nachdem er den erforderlichen Rat eingeholt hat etc.; also muß sein Urteil richtig sein, weil er definitionsgemäß nur in dem Maße klug ist, wie er mögliche Fehlerquellen vermeidet.

Faßt man nun Klugheit als *sittliche* Tugend, so muß man in dieser Hinsicht eine fundamentale Qualifikation anbringen. Das richtige Gewissensurteil kann einem Menschen nur insoweit moralisch zugerechnet werden, als seine Richtigkeit sich der Vermeidung *schuldbarer* Irrtümer verdankt. Es gibt aber auch das unverschuldet irrige Gewissen. Wie kann man unter dieser Voraussetzung noch von der Klugheit als sittlicher Tugend sagen, sie sei die Befähigung zum richtigen Gewissensurteil? Das kann man, indem man ‚richtiges Gewissensurteil‘ so definiert, daß auch das irrige Gewissensurteil darunter fällt, vorausgesetzt nur, es ist unverschuldet. Das wieder ist insofern völlig legitim, als jemand gleichermaßen sittlich gut handelt, ob er nun seinem richtigen oder seinem unverschuldet irrigen Gewissensurteil folgt. Man sagt darum vom unverschuldet irrigen Gewissensurteil auch, es irre zwar theoretisch, aber nicht praktisch<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> W. Kamlah / P. Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim 1967, 118.

<sup>38</sup> V. Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 1, Leipzig 61924, 355: Es ist „wohl möglich, daß jemand in einem gegebenen Falle klug urteilt und handelt, obwohl seine Handlung

Will man Klugheit als sittliche Tugend fassen, so bleibt einem wahrscheinlich keine andere Möglichkeit, als sie genau so zu bestimmen. Allerdings fällt es einem danach nicht mehr ganz so leicht, nur noch groß von dieser Klugheit zu denken. Was mögen Menschen, an deren moralischer Integrität zu zweifeln man keinen Grund hat, im Laufe der Geschichte schon für Unheil unter ihren Mitmenschen angerichtet haben, aus unverschuldet irrigem Gewissen! Woran fehlte es ihnen? An Klugheit? Voraussetzungsgemäß nicht an der sittlichen Tugend der Klugheit. Solche furchtbaren Möglichkeiten wie der Terror der Tugend oder jene „innocence at large“, die Graham Greene in seinem Roman „The Quiet American“ schildert, sie haben nichts mit Unklugheit im moralischen Sinn zu schaffen. Hält man sich das vor Augen, so wird man um der Liebe zum Nächsten willen nicht mehr versucht sein, gering zu denken von jenen nicht-sittlichen Gaben und Begabungen wie praktischem Sinn, Urteilsvermögen und Vorstellungskraft, die, wenn mit sittlicher Klugheit verbunden, auch vor vielerlei unverschuldeten Gewissensirrtümern bewahren. An dieser Stelle wäre zu fragen, wie Thomas und Aristoteles oder das hohe Mittelalter und die klassische Antike über die psychische Genese von irri- gen Gewissensurteilen dachten, ob sie zur Annahme neigten, solche Irrtümer, vor allem, wenn für andere verhängnisvoll, seien in der Regel der Fälle auf ein sittliches Versagen der Irrenden zurückzuführen. In der Nik. Ethik (III, 6; 1113 a) steht der Satz: „Wer sittlich gut ist, hat in allem das richtige Urteil und in jedem Einzelfall zeigen sich ihm die Dinge so, wie sie wirklich sind.“ Wenn dieser Satz, einfach für sich genommen, ohne Einschränkung wahr wäre, dann müßte man in der Tat von der sittlichen Tugend der Klugheit sagen, sie setze jeden Menschen guten Willens instand, für seine Mitmenschen immer das unter den jeweils gegebenen Umständen Beste zu erfassen und zu tun<sup>39</sup>. Aber umgekehrt gilt dann auch: Wer sich über das jeweils Beste täuscht und darum andern Schaden zufügt, dem muß letztlich der gute Wille abgesprochen werden. Damit sind wir bei der unleidlichen Motivverdächtigung, deren Auswirkungen sich etwa an der Ketzerpolemik vergangener und moderner Zeiten studieren lassen.

---

an sich betrachtet unrecht ist.“ *Garrigou-Lagrange* 349: „Le vrai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, c'est-à-dire de la prudence) est constitué par la conformité à l'appétit rectifié, ou à l'intention droite de la volonté; et cela suffit pour avoir une certitude pratique, quand même avec elle coexisterait une ignorance invincible ou une erreur spéculative.“ *J. Endres*, 228: Die Klugheit beseitigt, „was in *schuldbarer* Weise das mögliche richtige Erkennen verhindern könnte.“

<sup>39</sup> *S. Pinckaers*, *Le Renouveau de la Morale*, Brüssel 1964, 150 f., läßt sich in seinem Bestreben, die Größe sittlicher Tugend begrifflich zu machen, sogar dazu verleiten, das Geniale mancher Heiligen aus ihrer Heiligkeit zu erklären: „Que l'on réfléchisse à la manière dont les saints ont accompli leurs œuvres les plus hautes; on verra qu'elles sont de pures créations de la vertu. L'œuvre théologique de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin ...“

Möglicherweise denkt man seit einiger Zeit über den Rang der Klugheit als sittlicher Tugend tatsächlich etwas anders als Aristoteles und Thomas es taten, und zwar deswegen, weil man über die psychische Genese verhängnisvoller Gewissensirrtümer anders denkt<sup>40</sup>. Man könnte unter dieser Rücksicht einmal die Prozeßakten zur Heiligsprechung Pius' X. untersuchen. Daß die Maßnahmen, die dieser Papst im Modernistenstreit getroffen hat, unter den damals obwaltenden Umständen wirklich alle die richtigen waren, wird kaum jemand behaupten wollen<sup>41</sup>. Wenn man trotzdem zu dem Urteil kam, er sei heiligzusprechen, so kann man sich dabei nicht nach der Auffassung gerichtet haben, ein Heiliger habe in allem das richtige Urteil und in jedem Einzelfall zeigten sich ihm die Dinge so, wie sie wirklich sind.

Ein Arzt wird seine Schwierigkeiten haben, wenn er versucht, die Gesundheit eines Menschen wiederherzustellen, der an keiner Krankheit leidet. Von dieser Art sind zum Großteil jene Schwierigkeiten, die seit etlichen Dezennien mit einer Rehabilitierung der Tugend verbunden sind<sup>42</sup>. Was vor allem den Schein einer in Mißkredit geratenen Tugend vortäuscht, die Verwechslung einer Wortklärung mit einer Wesensbestimmung, sie ist – wie nicht anders zu erwarten – seit langem als solche erkannt worden<sup>43</sup>. Einige Jahre bevor Scheler seinen Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ schrieb, meinte O. Külpe zur phänomenologischen Methode Husserls: „Welche Rolle spielt (dabei) die Bedeutung des ein Phänomen bezeichnenden Ausdrucks, und wie vermeidet man die Gefahr, statt Wesensan-

<sup>40</sup> Vgl. etwa K. Hilpert, Ethik und Rationalität, Düsseldorf 1980, 571 zu Thomas (II-II q 10): „Die Möglichkeit eines schuldlos irrenden Gewissens ... wird bloß Heiden und Juden zugesprochen; für Ketzer dagegen wird sie abgelehnt, weshalb sie zum Glauben gezwungen und bei Hartnäckigkeit durch das weltliche Gericht mit dem Tode bestraft werden dürfen.“

<sup>41</sup> R. Aubert, in: LThK, Bd. 8 (Freiburg 1963), Sp. 359: „Der Papst ließ sich von einem Teil seiner Umgebung leiten, dessen wenig einsichtsvoller Konservatismus den antimodernistischen Maßnahmen einen mißlichen Anstrich gab und die Entwicklung der theologischen Studien, vor allem der Exegese, der Patrologie und der alten Kirchengeschichte hemmte.“

<sup>42</sup> Wahrscheinlich ließe sich zeigen, daß schon der Ausdruck „Rehabilitierung der Tugend“ in sich ungereimt ist. Denn vor welchem Forum könnte Tugend zunächst in Verruf geraten und danach ihren guten Ruf wiedererlangen, wenn nicht vor dem Forum der Tugend? Der Sache nach befindet man sich hier vor der Vexierfrage: Why be moral? Jemand richtet an uns den Appell: Mut zur Tugend! Warum sollen wir mutig sein? Doch wohl deswegen, weil Mut eine Tugend ist. Wäre mit ‚Mut‘ keine sittliche Tugend gemeint, so liefe der Appell auf das hinaus, was Kant ‚Heteronomie‘ nennt. Genau vor diesem Dilemma dürfte man sich befinden, wenn man versucht, den Ausdruck „Rehabilitierung der Tugend“ zu deuten. Müßte Tugend sich vor einem anderen Forum verantworten als ihrem eigenen, so würde sie aufgrund dieser Heteronomie aufhören, Tugend zu sein.

<sup>43</sup> Es wäre aus der Neuzeit besonders zu erinnern an J. Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch 3.

schauung Begriffsanalyse oder Begriffsbildung zu treiben?“<sup>44</sup> Diese Gefahr entzieht sich erfahrungsgemäß besonders leicht der Aufmerksamkeit in der schon erwähnten Homonymie des Wortes ‚Begriff‘. S. RehrI bringt dafür manche Belege in seiner Monographie „Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur“<sup>45</sup>. Wer sich darangeben möchte, die von vielen gewünschte „neue Tugendethik“ zu schreiben, sollte es nicht versäumen, zuvor Rehrls Arbeit zu studieren. Es wäre auch wünschenswert, daß sich das Ergebnis dieser Arbeit unter Theologen allmählich herumspräche. A. Stöger faßt es so zusammen: „Die hebr. Bibel hat mehrere Wörter für Demut, die LXX gebraucht Bildungen aus der Wortgruppe tapeinós . . .; diesem Sprachgebrauch schließt sich auch das NT an. In der griechisch profanen Literatur bezeichnet diese Wortgruppe meist knechtische Gesinnung . . . Diese Tatsache führte zu dem Irrtum, daß im Griechentum die Demut als Tugend unbekannt gewesen sei . . ., während (in Wirklichkeit, wie S. RehrI gezeigt hat), die Griechen ein umfassendes Verständnis für das Wesen der Demut besessen haben.“<sup>46</sup> Es fällt nicht schwer, die Genese jenes Irrtums zu rekonstruieren: tapeinophrosyne, den Griechen nichts als knechtische Gesinnung, wird den Christen zur Demut. Eine radikale Umwertung der Werte. In dieser Weise müßte ein Brite folgern, in den USA herrsche eine radikal andere Verkehrsordnung. Denn ‚pavement‘, den Engländern der Bürgersteig, gilt den Amerikanern als Fahrbahn<sup>47</sup>. Es ist so, wie Wittgenstein schreibt: „Das, was einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.“<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig 1914, 143.

<sup>45</sup> Münster 1961.

<sup>46</sup> J. B. Bauer (Hrsg.) BThW, Bd. 1, Wien 1962, 190f.

<sup>47</sup> R. Ridout / D. W. Clarke, A Reference Book of English, London 1970, 33.

<sup>48</sup> Philosophische Untersuchungen, Nr. 219.