

Moralische Verbindlichkeit und menschliches Richtigsein

Zur Rehabilitierung der Tugend

VON BERTHOLD WALD

I. Paradigmenwechsel der neuzeitlichen Ethik

Das Nachdenken über ethische Fragen hat es nach einem Wort des Aristoteles nicht auf den bloßen Wissenszuwachs, sondern auf die Besserung des Menschen abgesehen¹. Philosophische Ethik handelt demgemäß nicht zuerst von inhaltlichen Forderungen, von Geboten und Verboten, Pflichten und Normen, sondern von bestimmten Fähigkeiten der handelnden Person, das Gute in der konkreten Situation zu erfassen und auch zu tun. Eine solche Befähigung zu sittlichem Handeln läßt sich nicht trennen von der sittlichen Qualität der Person. Eben dieser innere Zusammenhang von Person und Handlung ist zum Ausdruck gebracht in einer knappen Sentenz, die sinngemäß folgendermaßen lautet: „Die Person und ihr Tun sind erst richtig durch die Tugend.“² Dieser Satz findet sich viele Male bei Thomas von Aquin und ist so halberlei ein Zitat aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Genaugenommen ist die Tugend aber nicht selbst das Vermögen zu handeln, sondern dessen Vollendung: „*potentiae complementum*“³. Die Tugendethik gilt deshalb sowohl der griechischen Philosophie, insbesondere Platon und Aristoteles, wie den christlichen Theologen des Mittelalters als die angemessenste Gestalt der Ethik, der es um das Richtigsein der Person und ihrer Lebenspraxis zu tun ist.

Eine Gebote- oder Pflichten-Lehre hingegen, die bevorzugte Gestalt der neuzeitlichen Ethik, wendet sich unmittelbar an den rationalen Willen, welcher kraft seiner wesen-eigenen Vernünftigkeit den Inhalt des moralischen Gesetzes in seiner Verbindlichkeit erfährt. Die Funktion des moralischen Gesetzes gleicht dabei der eines Spiegels, worin der Handelnde die Rechtmäßigkeit bzw. Unrechtmäßigkeit seines Tuns erkennen soll. Aber ein solcher Spiegel sieht und handelt nicht; er bleibt notwendig passiv und befähigt nicht selbst zum gerechten Tun. Subjekt des Handelns ist die menschliche Person, von deren Urteilsfähigkeit, ihrer Affektivität, ihren Überzeugungen und Neigungen abhängt, ob das vor Augen gestellte Gute auch subjektiv als ein Gut erfährt wird, das sie zum Handeln bewegt. Auch hier hat die antik-mittelalterliche Tugendethik das nicht zu umgehende subjektive Moment sittlicher Erkenntnis in einem kurzen Merksatz festgehalten, was uns zunächst wie eine Verkennung und Mißdeutung des sittlichen Bewußtseins erscheinen mag: „*Qualis unusquisque talis finis ei videtur.*“⁴ Es hängt von unserer persönlichen Beschaffenheit ab, was wir überhaupt als ein Ziel für unser Handeln erfassen.

Gemeint damit ist folgendes: Nicht jeder wird jederzeit verstehen können, worum es bei ethischen Fragen eigentlich geht. Das ist dann keine Frage mangelnder Intelligenz, sondern einer mangelnden sittlichen Disposition, sofern praktische Erkenntnis ja nicht bloß ein theoretisches Wahrnehmen ist, keine neutrale Feststellung von Tatsachen. Es geht darin um eine Stellungnahme, die uns mitbetrifft, eine Entscheidung zum Handeln, die vielleicht mit einem Verzicht, mit einem Verlust von etwas an sich Gutem oder Angenehmem verbunden sein kann. Eben deshalb gehört eine vorurteilslose Aufmerksam-

¹ Nikomachische Ethik II, 2; 1103b 26ff.: [...] „denn wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden.“

² „*Virtus facit bonum habentem et opus eius reddit bonum.*“ (*Thomas von Aquin*, *Quaestiones disputatae*, *Virt. com.*, q. un., 1, unter Berufung auf *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik II*, 6).

³ Ebd.

⁴ *Thomas von Aquin*, *Sentenzenkommentar 2 d. 7, 1, 2; 2 d. 15, 1, 3; Summa contra Gentiles IV, 95; Summa theologiae I, II, 9, 2; Quaest. disp. de Malo 2, 3 ad 9.* (Der Satz faßt das Ergebnis von *Nikomachische Ethik III*, 7 zusammen).

keit nicht weniger zur sittlichen Reife der Person, wie auch solche Dispositionen, die sich auf die affektive Seite des Handelns beziehen und welche den Handelnden in allen Umständen bereit sein lassen, das Gute zu tun, auch wenn es ihn selbst etwas kosten sollte. Dazu ist jedoch weit mehr verlangt als eine rein theoretische Einsicht in den Geltungsgrund des moralischen Gesetzes.

Rückblickend läßt sich der Paradigmenwechsel in der Ethik vom Mittelalter zur Neuzeit begreifen als der geschichtlich unvermeidliche und irreversible Versuch, die Idee einer universellen moralischen Verbindlichkeit mit der freien Selbstbestimmung des Einzelnen in Einklang zu bringen. Dahinter steht eine keineswegs willkürliche Abkehr von der bis dahin vorherrschenden politisch-ethischen Leitidee des „guten Lebens“. Bereits in Aristoteles' Büchern über die Politik findet sich eine mögliche Erklärung dafür: „Die Menschen treten auch um des Lebens willen zusammen – denn vielleicht ist schon im Leben allein ein Teil des Guten zu finden – und erhalten die staatliche Gemeinschaft schon um des bloßen Daseins willen aufrecht.“⁵ Selbst wenn menschliches Leben ein naturgemäßes Ziel haben sollte, kommt dieses doch nur durch das Wollen der Einzelnen – und nicht von Natur – zur Geltung. Der Wille kann jedoch ebensogut auf das Leben selbst gehen, sofern zu leben das elementarste Verlangen darstellt, das von sich her „unbegrenzt ist“⁶.

Diese von Aristoteles zwar für möglich gehaltene, aber nicht ernsthaft erwogene „Inversion der Teleologie“ (R. Spaemann) wird jedoch mit Beginn der Neuzeit zum Ausgangspunkt für die politische Ethik. Demgegenüber hatten der gemeinsame Horizont des christlichen Weltbildes und die Homogenität der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung es der Philosophie und Theologie bis dahin erlaubt, an dem überlieferten Vorrang des „guten Lebens“ festzuhalten und diesen in einer Tugendlehre zu entfalten und weiterzudenken. Abendländische Tugendethik in diesem Sinn bedeutet: Das philosophische Interesse an moralischen Fragen richtet sich zuerst auf die Entfaltung und Verwirklichung der je eigenen Seinsmöglichkeiten des Menschen und darin auf das Richtigein der menschlichen Person. Was wiederum für das Mittelalter besagt: Die philosophische Ethik interessiert nicht als solche, sondern als Teil einer theologisch gegründeten Lehre vom Menschen, sofern dieser als Bild Gottes geschaffen und zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott berufen ist⁷.

Mit der Reformation zerbricht der Konsens über den sinnstiftenden Horizont moralischer Fragen und verliert die Lehre von den natürlichen und übernatürlichen Tugenden des Menschen ihren einigenden Bezug. Die Erfahrung des europäischen Bürgerkriegs am Beginn der Neuzeit führt dazu, nach einer dauerhaften Grundlegung des gesellschaftlichen Friedens zu suchen, welche nur diesseits der konfessionellen Gegensätze gefunden werden kann. Eine philosophische Ethik muß sich jetzt, um konsensfähig zu sein, eines weitergehenden Urteils über das „gute und richtige Leben“ enthalten und konzentriert sich ganz auf die moralische Begründung universal gültiger Rechtsprinzipien, um wenigstens das Überleben zu sichern⁸. Am Beginn der Neuzeit steht jedenfalls die Erfahrung, daß der „Wille zu leben“ nur dann erfolgreich sein kann, wenn die jeweilige Vorstellung vom „guten Leben“ (das aristotelische *euzen* oder die *eupraxia*) zur Privatsache wird.

„Moralische Verbindlichkeit“ und nicht „menschliches Richtigein“ ist darum die

⁵ Politik III, 6; 1278b 24 ff.

⁶ Ebd. I, 9; 1257b 40 ff.

⁷ Vgl. die Prologe zum II. und III. Teil der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Damit steht diese Ethik formal unter einem theologischen Apriori, was der philosophischen Bedeutung ihrer materialen Aussagen jedoch keinen Abbruch tut (vgl. dazu W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964).

⁸ Eine konsequente Rechtfertigung für die Umkehrung der Rangordnung zwischen dem „gutleben“ und dem bloßen „Überleben“ hat zuerst *Jean Bodin* (*De la république*, 1577) versucht, indem er zwischen fundamentaleren Interessen, die zuerst verwirklicht sein müssen, und den höchsten Werten, die das Gewissen des Einzelnen binden, unterscheidet. (Vgl. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Opladen³1988, 50 ff.)

Grundkategorie der neuzeitlichen Ethik. Die Universalisierungsbedingung im Begründungsanspruch der Ethik setzt die Entlastung von letzten Sinnfragen voraus, die nur im Gewissen des Einzelnen zu entscheiden sind. Die Tugenden werden zwar weiterhin um ihrer sozialen Nützlichkeit willen geschätzt, aber ihr Subjekt ist nicht mehr das Richtige der menschlichen Person, sondern der Bürger, der einerseits die mit seiner gesellschaftlichen Rolle verbundenen Verhaltensdispositionen ausbilden soll, andererseits jedoch als Individuum frei über die Letztorientierung seines Lebens entscheiden will.

Der Ausfall eines umgreifenden menschlichen Selbstverständnisses erzeugt so eine Spannung zwischen den gegensätzlichen Kräften von gesellschaftlich notwendiger Normierung und individuellem Freiheitsbewußtsein, die nur schwer auf Dauer in einem Gleichgewicht zu halten ist. Aus der unbedingten Gewissensfreiheit des Einzelnen entwickelt sich in der Folge ein immer weiter ausgreifendes Selbstbestimmungsrecht des Bürgers, demgegenüber sowohl die rechtliche Begrenzung von Verhaltensspielräumen wie die gesellschaftlichen Erwartungen an das bürgerliche Verhalten ihre Berechtigung erst nachzuweisen haben. Als Prüfstein gilt deren Verallgemeinerungsfähigkeit, wobei der Ethik oder dem ethischen Bewußtsein jetzt die Aufgabe zufallen soll, alle von außen kommenden Geltungsansprüche an der Universalisierungsbedingung zu messen. Das führt heute zu immer weitergehenden „moralischen“ Attacken, beispielsweise auf die noch geltende grundrechtliche Bevorzugung der „bürgerlichen“ Lebensformen wie Ehe und Familie, oder auch zu der Forderung nach einer freien Wahl der Geschlechterrolle, eben weil gesellschaftliche Konventionen und natürliche Anlagen kontingent seien und von sich aus keinen Anspruch auf zwingende moralische Anerkennung begründen könnten. Das ethische Bewußtsein der Neuzeit schwankte seither zwischen einem bürgerlichen Konventionalismus, der Tugend schlechthin mit bestimmten, zeitbedingten Verhaltensweisen identifiziert, und einem formalen moralischen Rigorismus, der umgekehrt die Kritik und den Abbau solcher Konventionen betreibt.

II. Wertethische Rehabilitierungsversuche der Tugend

Vor diesem Hintergrund schwer zu vereinbarenden Tendenzen in der neuzeitlichen Ethik muß auch der Versuch Max Schelers gesehen werden, zu einem erneuerten Verständnis der Tugenden zurückzufinden. Sein programmatischer Artikel „Zur Rehabilitierung der Tugend“ aus dem Jahr 1914⁹ ist eine vehemente Attacke auf den verbürgerlichten Tugendbegriff des 19. Jahrhunderts und zugleich ein scharfer Angriff auf den Stoizismus des von ihm so genannten Formalismus der kantischen Ethik. Ihr hält Scheler entgegen, das sittlich Gute nicht als das Wirklichkeitsgemäße und die sittliche Haltung nicht als Hingabe an eine Sache zu verstehen, sondern sich auf den absoluten Wert der eigenen moralischen Gesinnung zurückzuziehen – ab-solut dabei wörtlich genommen als Absonderung von den Dingen, als Welt-losigkeit. Dem sittlichen Stolz des neuzeitlichen Stoikers setzt Scheler die Tugend der Demut entgegen. Damit soll eine Haltung benannt sein, die das Gute nicht in sich selbst, sondern in der Anerkennung dessen findet, was als das Gut des Menschen – wenig später wird Scheler sagen, als „materialer Wert“ – objektiv vorgegeben ist und woran sich die moralische Gesinnung auszurichten hat, um gut zu sein.

Wirkung erlangt dieser Vorstoß zu einer Rehabilitierung der Tugend jedoch erst mit dem wertethischen Ansatz seines Hauptwerks „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (1913/1916), und zwar auf dem Umweg über Nicolai Hartmann, der Schelers Wertbegriff für seine „Ethik“ (1925) übernimmt und auf die Tugendlehre anwendet. Die Tugenden erscheinen jetzt bei Hartmann als Haltungen, die an sittliche Grundwerte gebunden sind. Alle bereits erkannten Grundwerte gehören zu einem „Reich der Werte“, das bislang drei Gruppen von Tugenden umfassen soll: die antiken

⁹ Er wurde erstmalig 1915 in den „Abhandlungen und Aufsätzen“ (spätere Auflagen „Vom Umsturz der Werte“) veröffentlicht.

oder griechischen Tugenden, die noch einmal unterschieden werden nach den vier Kardinaltugenden platonischer Herkunft und dem aristotelischen Tugendsystem. Später folgt die Entdeckung solcher Tugendwerte, die erst im Christentum Bedeutung erlangt haben, wie vor allem der Nächstenliebe, merkwürdigerweise jedoch ohne die drei christlichen Haupttugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zu erwähnen. Den Abschluß bildet eine dritte Gruppe von Tugenden, deren Zusammengehörigkeit und Herkunft kaum erkennbar ist und die offenbar nachtragen soll, was nicht so recht in die beiden vorangehenden Abschnitte hineinzupassen schien¹⁰. Ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Tugenden darf allerdings nicht erwartet werden, handelt es sich doch in wertethischer Perspektive um „Sachverhaltenswerte“, die jeweils nur einen bestimmten Ausschnitt aus dem „Reich des sittlich Guten“ wiedergeben können und die nur „auflesen, was das Wertbewußtsein der Zeitalter herausgearbeitet und einigermaßen faßbar gemacht hat“¹¹. Die Bindung der Tugenden an Sachverhaltenswerte in der phänomenologischen Ethik führt so zumindest in der Theorie zu einer Zersplitterung sittlicher Grundhaltungen, die einer Vielzahl von sittlichen Werten entsprechen sollen. Außerdem läßt die Interpretation der Tugenden als integrale Bestandteile eines „Reichs des sittlich Guten“ nicht mehr erkennen, wie sich bei dem von Hartmann so bezeichneten „Auflesen“ der Tugendwerte gültige Werte von geschichtlich bedingten Wertungen unterscheiden lassen. Diese Spannung zwischen dem absoluten Geltungsanspruch materialer Werte und der geschichtlichen Bedingtheit von Tugendwerten kennzeichnet dann auch die späteren Rehabilitierungsversuche im Umkreis von Scheler und Hartmann. So haben, um nur die beiden wichtigsten zu nennen, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini im Blick auf die jeweiligen Erfordernisse ihrer Zeit wiederum eigene und voneinander abweichende (selbst beim zweiten Hinschauen noch unzusammenhängende) Tugendkataloge aufgestellt¹². Das führt schließlich bei Otto Friedrich Bollnow (in völliger Umkehrung der ursprünglichen Absicht Max Schelers) dazu, den Aspekt des geschichtlich Wandelbaren über den des Wesenhaften zu stellen, „weil es keinen innerlich systematischen Zusammenhang der Tugenden gibt“¹³ und geben kann. Bollnows kleine Schrift wird damit zum Epilog auf all jene Rehabilitierungsversuche der Tugend, die einerseits – trotz der Ablehnung des Formalismus – noch allzusehr von der kantischen Utopie eines universalen „Reichs der Zwecke“ geleitet waren und andererseits die Materialität der Werte nur in engem Zusammenhang mit zeitbedingten Wertungen auffinden konnten und an diesem Zwiespalt letztlich scheitern müssen.¹⁴

III. Wiederentdeckung der Tugenden in der Gegenwartsphilosophie

Das heute allenthalben feststellbare Interesse insbesondere an den moralischen Tugenden reflektiert vielleicht die Beunruhigung über bestimmte Langzeitfolgen des neuzeitlichen Selbstverständnisses nach dem „Verlust der Tugend“¹⁵. Dies neu erwachte Interesse an den Tugenden als Lebensform scheint darum zunächst einmal ein gesellschaftlich begründetes Phänomen zu sein und nicht das Ergebnis eines philosophi-

¹⁰ Ethik, Berlin 1962; II. Teil, Abschnitte V-VII.

¹¹ Ebd. 417.

¹² Dietrich von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1958; Romano Guardini, *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Würzburg 1963.

¹³ *Wesen und Wandel der Tugenden*, Berlin 1958, 29.

¹⁴ Es hat zwar auch später noch einzelne Darstellungen auf dieser Linie gegeben, so z. B. von H. Klomps, *Tugenden des modernen Menschen*, Regensburg 1976. Deren annähernde Wirkungslosigkeit vermag jedoch kaum zu überraschen, schon allein wegen der Beliebigkeit der Auswahl, die mit der Perspektive der Modernität nun einmal verbunden ist. Jüngstes Beispiel für diese Einstellung ist der voluminöse Band von U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, Hamburg 1995, der mit dem Satz beginnt: „Tugenden sind modern.“

¹⁵ So lautet der deutsche Titel (Frankfurt 1995) von „After Virtue“ (Washington 1981), womit Alasdair MacIntyre in Amerika und später auch in Deutschland der Diskussion über die „moralische Krise der Gegenwart“ (dt. Untertitel) wesentliche Impulse gegeben hat.

schen Rehabilitierungsversuchs. Die Moralphilosophie jedenfalls wußte lange Zeit nichts Rechtes mit dem Thema anzufangen. Doch es gibt deutliche Anzeichen für eine Rehabilitierung der Tugenden sowohl im Kontext der Sozialphilosophie, der Politischen Theorie und Rechtsphilosophie wie auch der Moralphilosophie. Einige Beispiele sollen verdeutlichen, worum es hier geht.

1. Im Kontext der Sozialphilosophie

Aufschlußreich für den sozialphilosophischen Kontext ist die Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, die in Amerika unter dem Stichwort „Kommunitarismus“ vor einigen Jahren begonnen wurde¹⁶. Man kann sie wohl am ehesten verstehen als Begleiterscheinung einer Kultur, welche auf dem prinzipiellen Vorrang des Individuums vor Staat und Gesellschaft beruht und die nun durch das Phänomen eines ausufernden Individualismus zunehmend in Sorge gerät über die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft. Deren innerer Zusammenhalt erscheint zunehmend bedroht durch soziale Bindungslosigkeit, die Flucht ins Private oder auch den Rückzug in computersimulierte virtuelle Eigenwelten. Es geht in dieser Diskussion nicht eigentlich um die Preisgabe des zugrunde liegenden Prinzips, es geht um die Begrenzung seiner Ambivalenz, sofern zu den ambivalenten Voraussetzungen der modernen Individualkultur wesentlich die Ersetzung heteronomer Bindungen durch die Idee der Autonomie oder der moralischen Selbstbindung gehört, worin die Würde eines geistig existierenden Wesens ernstgenommen ist.

Aber der Begriff der Selbstbindung, wie auch der Begriff der Würde, läßt zwei Deutungen zu, je nachdem, ob der Ton auf das Selbst oder auf die Bindung gelegt wird. Die auf Immanuel Kant zurückgehende Interpretation betont den objektiven Gehalt der Bindung, worin das individuelle Subjekt sich die Würde seiner Vernunftnatur selbst zu eigen macht, (mit den Worten Kants), „die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen“¹⁷ zu achten. John Stuart Mill dagegen, ein Menschenalter nach Kant, greift schon der gerade erst beginnenden Ära der Existenzphilosophie voraus und formuliert damit das andere Moment im Selbstverständnis der Moderne. Er legt den Ton auf das Selbst und die Authentizität der Wahl: Die Wertschätzung moralischer Autonomie hängt ihm zufolge allein davon ab, „daß man eine Wahl trifft. Wer etwas tut, weil es Sitte ist, wählt nicht“¹⁸. Darum „ist seine eigene Art zu leben die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil sie sein eigener Stil ist“¹⁹. Wenn es folglich zur Würde eines geistigen Wesens gehören soll, grundsätzlich den Akt des Wählens über den Inhalt der Wahl zu stellen, dann ist der Ausdruck „moralische Selbstbindung“ nur die undeutliche und in sich widersprüchliche Formel für eine stets vorläufig bleibende Endgültigkeit. Zugrunde liegt ihr die Weigerung, sich überhaupt durch Inhalte binden zu lassen, auch wo diese auf eigene Entscheidungen zurückzuführen sind. Aus zurückliegenden Beschlüssen geht keine andere Entschiedenheit hervor als die, zu der sich der Wille gegenwärtig entschließt²⁰.

¹⁶ In Deutschland erstmals ausführlicher dokumentiert in dem Buch von A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt-New York 1993.

¹⁷ *GMS*, BA 67.

¹⁸ *Über die Freiheit*, Stuttgart 1988, 81.

¹⁹ *Ebd.* 93. Aufschlußreich dazu ist vor allem *Ernst Tugendhat*, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (Frankfurt 1979), die Kapitel über Kierkegaard und Heidegger.

²⁰ Diese Sichtweise gelangt zwar erst in der Neuzeit, vor allem dann mit der sogenannten Existenzphilosophie zu breiter Wirkung; ihre Spur läßt sich indes zurückverfolgen über *Martin Luthers* „De votis monasticis“ zu Wilhelm von Ockham und Johannes Duns Scotus. Letzterer durchbricht mit seinem Begriff der „libertas indifferentiae“ erstmals mit aller Konsequenz das aristotelische Modell des Willens, welcher noch für Thomas von Aquin als von zwei Seiten her begrenzt zu denken ist: zuerst durch seine Natur, dann aber auch durch den Gebrauch, den er von sich selber macht und der sich in stabilen Dispositionen niederschlägt. (Vgl. *F. Inciarte*, *Kontin-*

Michael Sandel, einer der führenden Köpfe unter den Kommunitaristen und Kritiker dieser Ansicht, hat das so ausgedrückt: Was für das moderne Bewußtsein zählt, „sind nicht die von uns gewählten Zwecke, sondern unsere Fähigkeit sie auszuwählen“²¹. Das moderne Subjekt versteht sich als ein Selbst, das prinzipiell außerhalb der eigenen Lebensgeschichte verbleibt. Sandel prägt dafür den Ausdruck das „ungebundene Selbst“, das in jedem Moment seines Lebens frei über sich verfügen will. Dieses ungebundene Selbst ist auf eigentümliche Weise geschichtslos; es gleicht darin seinem Widerpart, der reinen Vernunft, die wiederum für Kant den Bezugspunkt der moralischen Selbstbindung abgeben soll. Wo aber die Biographie nur ein äußerliches Faktum betreffen soll und das Subjekt sich nicht wesenhaft aus seinen Bezügen und seinem Gewordensein bestimmt, da bleibt der Gedanke an die Tugenden notwendig ohne reales Fundament. Von Tugenden kann jedenfalls so lange nicht sinnvoll die Rede sein, wie unterschieden werden soll zwischen den Überzeugungen, die man jeweils „hat“ und lebt, und der Person, die man „ist“.

Die Kommunitaristen erinnern demgegenüber an einen umfassenderen Begriff des menschlichen Subjekts, das sich weder aus der Geschichtslosigkeit seiner Vernunftnatur noch aus der aktuell gewählten Selbstdeutung angemessen verstehen läßt. Subjekt ist vielmehr der einzelne Mensch, dessen Selbst nicht diesseits der eigenen Lebensgeschichte existiert. Und Subjekt ist dieses menschliche Individuum vor allem als Mitmensch, sofern niemand bloß „in“, sondern auch „aus“ einem sozialen Lebenskontext heraus existiert. Das wiederum hat Konsequenzen für den Begriff der Gerechtigkeit, der sich nicht länger einseitig auf die Forderungen Einzelner an die politische Verteilungsgerechtigkeit beschränken läßt. Die wirkliche Existenzsituation des Menschen verlangt vielmehr eine Gerechtigkeit, die Tugend ist und in der Bereitschaft des Einzelnen besteht, nicht bloß für sich Gerechtigkeit zu fordern, sondern auch seinerseits zu geben, was den Anderen, insbesondere auch der Gemeinschaft, dem *bonum commune* (daher der Name Kommunitarismus), geschuldet ist.

2. Im Kontext der Rechtsphilosophie

Aber auch die andere, sich von Kant herleitende Auslegung moralischer Selbstbindung als frei gewählter Vernunftbindung des sittlichen Subjekts unterliegt heute einer zunehmenden Kritik, welche an die Unverzichtbarkeit von sittlichen Grundhaltungen erinnert. So wächst insbesondere in der Rechtsphilosophie und der Politischen Theorie die Skepsis bei denen, die eine Zeitlang geglaubt haben, die Geltungsansprüche der moralischen Vernunft würden sich unter idealen Bedingungen schon von selbst durchsetzen können. Es bedürfe dazu nur der Aufklärung des moralischen Bewußtseins und einer strukturellen Veränderung der Gesellschaft, und nicht ebenso sehr einer veränderten Einstellung der Person. Bezeichnenderweise heißt es jetzt bei Jürgen Habermas in seinen erst vor wenigen Jahren erschienenen „Beiträge[n] zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“, daß „Normativität und Rationalität [...] jedenfalls von sich aus die Umsetzung der Einsichten in motiviertes Handeln nicht sicherstellen können“²². Eine Vernunftmoral in der Tradition Kants ermögliche wohl „ein Wissen, das zwar der Orientierung im Handeln dienen soll, aber zum richtigen Handeln nicht auch schon *disponiert*“²³. Habermas mißtraut am Ende auch der erwünschten moralischen Disposition des Handelnden und setzt neuerdings auf rechtlichen Zwang (!), um der moralischen Vernunft zur Wirksamkeit zu verhelfen: „Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adres-

genz und Willensfreiheit. Bemerkungen über den Begriff der Menschenwürde; in: NHP 24/25 (1985) 106–145).

²¹ M. Sandel, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst; in: *Honnet* (s. o. Anm. 16) 24f.

²² Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992, 19.

²³ Ebd. 145 (Herv. im Original).

saten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt.“²⁴

Kurz gesagt: Tugenden als moralische Disposition der handelnden Person sind immerhin wünschenswert; sicherheitshalber benötigen wir aber noch das zwingende Recht für die Uneinsichtigen und moralisch Indisponierten. Habermas ist damit seinen bürgerlichen Kritikern weit entgegengekommen, auch wenn er seine inzwischen erreichte Position als rechtsphilosophische Variante seiner Diskurstheorie auszugeben sucht. Die tatsächliche Abkehr vom Glauben an die Macht der reinen Vernunft ist jedoch nicht zu übersehen. Sie geht daraus hervor, daß der „herrschaftsfreien Kommunikation“ jetzt nicht mehr zugetraut wird, von selbst in einen „wahren Konsens“ zu münden, wenn der Diskurs nur lang genug fortgesetzt wird. Harald Weinrich hatte vor Jahren schon auf die hier zugrundeliegende Selbsttäuschung aufmerksam gemacht. Wo sich der erreichbare Konsens einzig auf das endlose Weiterreden stützen kann, da entscheidet am Ende nicht die Vernunft, sondern die „Diktatur des Sitzfleisches“²⁵. Schließlich findet der Diskurs ja nicht unter reinen Geistern statt, sondern muß mit realen Teilnehmern zu Ende gebracht werden, deren unterschiedliche Überzeugungen nicht restlos aus der höheren Warte der Vernunft zur Deckung gebracht werden können²⁶. Wenn nicht zu den Regeln des Diskurses die weitere hinzugefügt werden soll, „daß alle Teilnehmer ein chancengleiches Sitzfleisch haben“²⁷, dann tut die Diskursethik heute zweifellos gut daran, über Sinn und Notwendigkeit von Tugenden nachzudenken.

3. Im Kontext der Moralphilosophie

Der Zusammenhang von moralischem Urteil und Handlungsdiskussion ist in der heute besonders stark rezipierten englischen Moralphilosophie (wohl unter dem Einfluß von Kants philosophischem Widerpart David Hume) immer präsent geblieben und von dem einflußreichen Oxforder Moralphilosophen Richard M. Hare vor einigen Jahren (in seinem Buch „Moral Thinking“) noch einmal verdeutlicht worden²⁸. Seine Bemerkungen über die Wechselbeziehung von Wissen und Handeln, von Einsicht und Lebenspraxis, erinnern an die bereits von Aristoteles²⁹ diskutierte Tatsache, daß (mit den Worten R. Hares) „Logik allein uns nicht von Überzeugungen [...] bis zu Handlungsdispositionen katapultieren“ kann³⁰. Es bedarf für Hare der „sogenannten moralischen Tugenden“, um unseren Überzeugungen entsprechend handeln zu können. Und umgekehrt: Welche Überzeugung wir jeweils haben, hängt nicht zuerst an einer unwiderstehlichen Nötigung durch die Vernunft, sondern an der moralischen Disposition und den Wertungen der handelnden Person. „Amoralismus“ wäre darum für Hare mit der leeren Universalität des reinen Vernunftstandpunkts durchaus vereinbar; dagegen „können wir bestenfalls nicht-moralische Gründe vorbringen“³¹, wie etwa die Wahrscheinlichkeit, daß eine Lebensauffassung scheitern wird, die moralische Bindungen ignoriert³².

Hare gibt darum zu bedenken: „Wenn Moral ein lebensfähiges Unternehmen sein

²⁴ Ebd. 148.

²⁵ H. Weinrich, System, Diskurs und die Diktatur des Sitzfleisches; in: Merkur 26 (1972) 809.

²⁶ Die Irrealität dieses Standpunktes liegt in einer „Über-Objektivierung“, die von Thomas Nagel sehr treffend schon im Titel seines Buches kritisiert worden ist: *The View from Nowhere*, New York, Oxford 1986; dt.: *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt 1992.

²⁷ Weinrich 809.

²⁸ Deutsch: *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* (Kap.11 „Klugheit, Moral und Supererogation“), Frankfurt 1992, 258–277.

²⁹ In seiner Schrift „*De anima*“ III, 9–11.

³⁰ Hare 259.

³¹ Ebd. 260.

³² Eine grundsätzliche Kritik der Position Hares vom Standpunkt der abendländischen Tugendlehre gibt Peter Geach in seinem Buch „*The Virtues*“, London-New York-Melbourne 1977, überdies die einzige Darstellung (neben derjenigen von Josef Pieper vgl. Anm. 56), die eine philosophische Verteidigung aller sieben Haupttugenden unternimmt.

soll“, dann müssen wir bereits im voraus „davon überzeugt sein, daß wir, so wir uns die moralischen Zwecke und Prinzipien zu eigen machen, eine vernünftige Chance haben, sie durchzuführen und nicht sinnlos bei dem Versuch dazu draufzugehen“³³. Eine „vernünftige Chance“, mit unseren moralischen Prinzipien zu überleben, haben wir jedoch nur durch eine „Erziehung zur Tugend – sogar zu einem Mehr an Tugend, als es die Allerweltsprinzipien verlangen“³⁴. Man kann auch sagen, wie es im Titel eines von Karl Rahner und Bernhard Welte vor Jahren herausgegebenen Buches heißt: Gefordert ist heute wieder der „Mut zur Tugend“³⁵. „Denn“, so Hare, „gewöhnlich sind dergestalt erzogene Menschen glücklich“³⁶. Für Habermas, der hier zurückhaltender argumentiert, sollen „folgenorientierte Klugheitserwägungen“³⁷ gegenüber der sanktionsbewährten Institution des Rechts immerhin sicherstellen können, daß wir nicht unglücklich werden.

Nun gelangt keine Ethik dahin, irgendwelche Maßstäbe für sittliches Handeln angeben zu können ohne den Bezug auf ein bestimmtes Menschenbild. Es genügt hier keineswegs, sich einfachhin auf das vorherrschende Bewußtsein einer Wertordnung zu berufen, welches die konkrete Handlungsorientierung erleichtern soll. Auch Wertordnungen sind nichts weiter als gesellschaftlich vermittelte Selbstdeutungen des Menschen, die ihrerseits begründungsabhängig sind³⁸. Wer sittliche Forderungen in sittlichen Werten begründet sieht, muß jedenfalls implizit eine Vorstellung davon haben, warum ihre Anerkennung auch gut ist für den, von dem sie gefordert wird. Der oft bemühte Einwand, wonach ein Sollen niemals abzuleiten sei aus einem Sein, trifft nur eine bestimmte Konzeption des menschlichen Seinsverhältnisses. Denn der Bezugspunkt für das moralische Sollen ist gerade nicht das nackte, noch uninterpretierte Sein, „the brute facts“ im Sinne David Humes, wovon die Behauptung eines naturalistischen Fehlschlusses auszugehen scheint. Sondern zugrunde liegt immer schon ein bestimmtes Seinsverständnis, „eine bestimmte Interpretation des Seins“³⁹, ohne welche in der Tat ein Sollen nicht sinnvoll in bezug auf ein Sein ausgesagt werden kann.

„Sollen“ steht so in einem unmittelbaren Zusammenhang mit unserem Verständnis von der Natur oder dem Sein dessen, der etwas soll. Näherhin ist darin angezeigt, daß jeweils ein bestimmter Mangel vorliegt, daß etwas fehlt, was zu einem Wesen gehört, um in vollkommener Weise zu sein, worauf es von seiner Natur her angelegt ist. Dieser Mangel, welcher der Idee des Sollens zugrunde liegt, hat jedoch in der abendländischen Denktradition zwei bis heute wirksame Deutungen erfahren, die jeweils Ausdruck eines spezifischen Menschenbildes sind. Näher an unserem heutigen Selbstverständnis liegt erwartungsgemäß eine Vorstellung vom Sein des Menschen, die als spezifisch neuzeitlich gelten kann. Unter der im Sollen bezeichneten Defizienz ist hier ein naturhafter Egoismus verstanden, der mit der Bedürfnisstruktur des Menschen als Sinnenwesen gleichgesetzt wird. Der freie Wille dagegen folgt nach dieser Ansicht keinerlei von Natur wirksamen Neigungen und ist ein moralischer Wille zu nennen, soweit er sich die Selbstgesetzgebung der Vernunft zu eigen macht. Das moralische Gesetz dient insofern zuerst der Bewußtmachung eines von Natur auf Selbsterhaltung und die Durchsetzung eigener Interessen fixierten Selbstverhältnisses der Person⁴⁰.

³³ Hare 276.

³⁴ Ebd.

³⁵ K. Rahner, B. Welte, Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg-Basel-Wien 1979.

³⁶ Hare 276.

³⁷ Habermas 148.

³⁸ Vgl. dazu E.-W. Böckenförde, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts; in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991, 67–91.

³⁹ A. Pieper, Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, München 1979, 19.

⁴⁰ Bereits Martin Luther hat die Funktion des Gesetzes so verstanden und damit maßgeblich auf das weitere Verständnis eingewirkt (vgl. G. Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis in der

Dieses Selbstinteresse liegt damit außerhalb des menschlichen Verantwortungsberreichs, eben weil es mit der Bedürfnisrichtung der menschlichen Natur zusammenfällt und nicht der Rationalität des freien Willens entspringt. Sittliche Tugend besteht von dort her gesehen in der Kompensation eines natürlichen Mangels an Gerechtigkeit; ihr Zweck ist in erster Linie zu begreifen als moralische Nachbesserung des Menschen in der Hinsicht, in welcher ihn seine Natur gewissermaßen im Stich gelassen hat.

Bei Richard Hare ist diese anthropologische Prämisse greifbar in seiner These von der Unverzichtbarkeit der Tugenden für jedweden Erfolg im Handeln, sei dieser nun sittlich verantwortbar oder nicht. Sonst wäre kaum verständlich, weshalb Hare der Meinung sein kann, daß „viele der sogenannten moralischen Tugenden“ – selbst bei Aristoteles – eigentlich und richtiger „instrumentelle moralische Tugenden“ zu nennen sind, da sie ja „für den Erfolg im *Egoismus* genauso vonnöten [sien], wie in der Moral“⁴¹. Hare denkt dabei an die Tugenden Tapferkeit und Selbstbeherrschung, aber auch an die Klugheit, weil „zu tun, was wir tun sollten, [...] nicht immer in unserem prudentiellen Interesse“ liegt und es darum für ihn „schwer zu begreifen [ist], warum irgendjemand je geglaubt haben soll, daß es das doch sei“, daß also Klugheit und Sittlichkeit sich gegenseitig einschließen⁴². Eben dieser „Glaube“ bestimmt die moralphilosophische Tradition vor Beginn der neuzeitlichen Philosophie.

IV. Zur Differenz von modernem und abendländisch-christlichen Tugendbegriff

Die modernen Schwierigkeiten im Verständnis der Tugenden werden deshalb weniger auf eine Horizontverschiebung beim Übergang von der Antike zum Mittelalter zurückzuführen sein, wie man zunächst meinen könnte. Sie gründen weit mehr in der Differenz zwischen dem abendländisch-christlichen Menschenbild auf der einen und dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen auf der anderen Seite, das in den meisten späteren Ethikkonzeptionen vorausgesetzt ist und damit implizit weite Teile der modernen Moralphilosophie beherrscht. So wird von einem spezifisch neuzeitlichen Verständnis her der im Begriff des Sollens stets mitgedachte Mangel dessen, was nicht ist, aber sein sollte, allein negativ als ein zu überwindendes natürliches Hindernis auf dem Weg zu moralischer Vollkommenheit gedeutet.

Man kann das in einem Sollen mitzudenkende Defizit an Vollkommenheit jedoch auch positiv verstehen als Weg zu einer natürlichen Vollkommenheit des Subjekts, und das heißt eben: nicht ausschließlich als einen zu behebenden naturalen Defekt, sondern – mit Aristoteles und Thomas von Aquin – als ein noch unrealisiertes ontologisches Potential einer auf Erfüllung und Vollendung hin angelegten menschlichen Natur. Gemeint ist dann die im Wesen des Menschen liegende Möglichkeit „mehr“ sein zu können, als er zunächst einmal faktisch ist. Der im Begriff des Sollens vorausgesetzte Mangel besteht hier in der noch unerfüllten Potentialität menschlicher Anlagen, deren Verwirklichung nicht schon von selbst oder von Natur zustandekommt, sondern an die Mitwirkung der handelnden Person gebunden ist. Die oftmals negativ formulierte Ermahnung (Du sollst nicht ...) richtet sich dabei nicht gegen die Natur, sondern gegen deren Perversion. Tugend meint demgemäß vor allem die Entfaltung naturhafter Möglichkeiten und nicht deren Unterdrückung. Im Hinzukommen der Tugenden geschieht so die Fortsetzung von etwas, das längst begonnen hat und im richtigen Handeln sein Ziel erreichen soll. „Lange bevor er sich frei entscheidet, will ‚es‘ bereits mit dem Menschen auf das ihm gemäße Ziel hinaus; wie ein abgeschossener Pfeil ist er schon unterwegs.“⁴³ Tugend bedeutet so, mit einer Formulierung, welche Thomas von Aquin von Aristoteles übernimmt,

reformatorischen Theorie; in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. I, Tübingen 1960, 50–68).

⁴¹ Hare 263 (Herv. von mir, B. W.).

⁴² Ebd. 261.

⁴³ J. Pieper, Menschliches Richtigsein; in: Josef Pieper Lesebuch, München 1981, 16.

die Realisierung des „ultimum potentiae“ – des Äußersten dessen, nicht was einer lediglich soll, sondern was er im Grunde selber will⁴⁴.

Natürlich ist hierin ein keineswegs selbstverständlicher „Vor-begriff des Guten“⁴⁵ bereits vorausgesetzt, die „Vorstellung eines Seins, das keine Defizienz, keinen Mangel aufweist, das sozusagen in sich gut ist und somit als Vorbild [...] dienen kann“⁴⁶. Aber das unterscheidende Moment der abendländischen Tugendlehre liegt nicht darin, eine endgültige, inhaltlich genau zu umschreibende Vorstellung vom Guten zu besitzen, die von einem moralischen Willen zu allen Zeiten anzuerkennen wäre. Das Besondere der Tugendethik liegt in der Einsicht, daß ein solcher Vor-begriff des Guten nicht außerhalb des menschlichen Wollens, und das will besagen, nicht außerhalb der menschlichen Praxis und der ihr immanenten Güter gesucht werden kann. Das eigentlich Gewollte und Gesuchte ist von der abendländischen Lebenslehre vor allem verstanden worden als erfüllte und erfüllende Begegnung mit Realität, als Einssein mit einer Wirklichkeit, die vor allem einen Namen hat: Person. Nicht von ungefähr gilt darum bei Aristoteles die Freundschaft als höchste sittliche Tugend des Menschen, wie im Christentum die Gottes- und Nächstenliebe. Ihr Vorrang vor allen anderen Tugenden geht daraus hervor, daß in der Freundschaft wie in der Liebe der Mensch nicht bloß richtig ist, sondern allein wahrhaft glücklich sein kann⁴⁷.

Das Glück als Kriterium des Guten und der naturhafte Wille des Menschen als Voraussetzung der Moralität? Unter dem Eindruck der kantischen Moralkritik ist man vielleicht geneigt, die ohnehin niemals vollständig und im voraus zu konkretisierende teleologische Betrachtungsweise des Menschen aufzugeben. Die skeptische Grundhaltung des neuzeitlichen Empirismus scheint allein kompatibel mit einem formalen, ungeschichtlichen Kriterium von Moralität. Doch der moralpsychologisch begründete Skeptizismus wie auch der Vorwurf des Eudaimonismus, der dem naturhaften Glücksverlangen die Reinheit der moralischen Gesinnung entgegenhält, folgt erst aus der verkürzenden Interpretation einer bestimmten Seite menschlicher Selbsterfahrung. Ihr zufolge ist die Selbstsucht des Menschen nicht allein in seiner verkehrten Selbstliebe zu sehen – diese ist weder in der Antike noch im Mittelalter gelegentlich noch für das eigentlich Natürliche am Menschen gehalten worden. Sondern jene Interpretation besagt, daß menschliche Selbstsucht auch als die Wurzel seines naturhaften Verlangens nach Erfüllung und Glück anzusehen sei, worüber er nicht einmal selbst verfügen kann⁴⁸. Demgegenüber bezeichnet aber der leicht zu mißdeutende anthropologische Grundsatz der antik-mittelalterlichen Ethik: „Alle Menschen wollen von Natur glücklich sein“ lediglich die Struktur von Handeln überhaupt – noch vor der Unterscheidung in sittlich gut und sittlich schlecht. Er rechtfertigt keineswegs eine beziehungslose Selbstliebe; er weist vielmehr eine Richtung, in welcher unsere Intentionen zu berichtigen sind, nicht sofern wir unser Glück wollen sollen – ein zudem widersinniger Gedanke –, sondern sofern wir nur das wollen sollten, was uns in Wahrheit angemessen ist und sich in seiner Angemessenheit daran zeigt, daß wir mit ihm wahrhaft und auf Dauer glücklich sein können. Glück, bezogen auf die konkrete Intention des Handelnden, ist hier wesentlich ein konsekutives Moment: Wir intendieren gewöhnlich nicht den subjektiv empfundenen Glückszustand als solchen, sondern etwas objektiv Gegebenes, zu dessen Natur es aller-

⁴⁴ „Per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae“ („Virt. com.“ 11 ad 15, mit Bezug auf Aristoteles *De Caelo* I, 11; 281 a 14, a 18).

⁴⁵ Pieper, Normenbegründung 18f.

⁴⁶ Ebd. 19.

⁴⁷ Vgl. J. Pieper, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe, Hamburg 1992 (demnächst in Werke, Bd. 8). Zum Verhältnis von Tugend und Glück siehe auch den Beitrag von H.-B. Gerl-Falkovitz, Glück ohne Tugend? In: H. Fechner, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hg.), *Aufklärung durch Tradition* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung 1), Münster 1995, 59–71.

⁴⁸ So jedenfalls Martin Luther in seiner Kritik an der aristotelischen Ethik und Psychologie, deren Auswirkung auf die weitere Problemstellung in der Ethik kaum überschätzt werden kann. (Vgl. dazu B. Wald, *Person und Handlung bei Martin Luther*, Weilheim 1993, 44f.)

dings gehört, daß es glücklich machen kann⁴⁹. Augustinus hat diesen Zusammenhang objektiver Entsprechungen dann explizit dazu benutzt, Tugend zu definieren als „ordo amoris“⁵⁰ – als geordnete Liebe zu dem, was wir lieben sollten, weil es gut für uns ist. Derselbe Gedanke findet sich bei Thomas von Aquin ausgesprochen in dem Satz, wonach die Tugenden uns in den Stand versetzen, unseren naturhaften Neigungen – nicht etwa zu widerstehen, „im Kampfe“ (Kant) –, sondern ihnen gerade auf gebührende Weise zu folgen⁵¹.

Nicht eine auf die eigene Erfüllung hin angelegte Natur steht so der Verwirklichung des Guten im Wege – das ist der spezifisch neuzeitliche Verdacht in bezug auf die teleologische Struktur des Handelns – allein wir selbst sind es, die das, was in Wahrheit gut für uns sein kann, auf verkehrte, d. h. auf selbstische Weise intendieren und nicht weil es objektiv gut, anerkennungswürdig oder einfachhin liebenswert ist. Die menschlichen Tugenden sind darum Ausdruck und Prinzip einer bestimmten Einstellung zum Guten, sofern es dabei auf uns selbst ankommt, und zwar sowohl im Hinblick darauf, was wir wählen – dazu bedarf es der Tugend der Klugheit – als auch bezogen darauf, wie wir zu dem stehen, was wir wählen sollten – und das ist Sache der moralischen Tugenden.

V. Rehabilitierung der abendländischen Tugendethik im Werk Josef Piepers

Es wird naturgemäß nicht leicht sein können, über die hinter uns liegende Epochen-schwelle hinweg den Sinn und die sachliche Berechtigung des hier nur in einem einzigen Punkt näher beschriebenen Menschenbildes einsichtig zu machen⁵²; die geschichtliche Entwicklung bewirkt ja nicht bloß eine Verdrängung und ein Vergessen des Alten, sondern ebensowehr auch eine Veränderung – vor allem durch die fixierende schulmäßige Interpretation. MacIntyre, der diesen Veränderungsprozeß zu beschreiben sucht, bleibt eher skeptisch, was die Chancen einer wirksamen Rehabilitierung der Tugendethik unter den Verstehens- und Lebensbedingungen moderner Gesellschaften anbelangt. Was für ihn „in dieser Situation zählt, ist die Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können, das bereits über uns gekommen ist“⁵³.

Seine Skepsis beruht aber nur zum Teil auf empirischen Annahmen hinsichtlich der durch die veränderte kulturelle Situation vorgegebenen Verstehens- und Realisierungsbedingungen. Sie folgt zum anderen Teil aus seiner Reduktion einlösbarer Wahrheitsansprüche in der Moralphilosophie auf eine reine Hermeneutik des Sinnverstehens, weil für ihn „Moralphilosophie [...] stets die Moral eines besonderen sozialen und kulturellen Standpunktes [ausdrückt], so sehr sie sich auch bemüht, mehr als das zu erreichen“⁵⁴. Seine Zurückweisung nicht geschichtsgebundener Wahrheitsansprüche richtet

⁴⁹ Zur Deutung des Glücks als konsekutives Moment vgl. *H. Pauli*, *Einsicht und moralische Phantasie*, Regensburg 1986, Kap. 7: „Handeln und Enttäuschung: Zum Verhältnis von Glück und Moral“ (und die dazugehörigen Literaturangaben).

⁵⁰ *De moribus Ecclesiae* 15; Migne, PL 32, 1322.

⁵¹ „Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales.“ (*Summa theologiae*, II, II, 108, 2). Wie Augustinus bezeichnet Thomas gelegentlich die naturhaften Neigungen auch mit dem Wort „amor“, die Liebe in uns, die durch die Tugend geordnet werden soll: „Per virtutem [...] ordinatur amor in nobis.“ (Ebd., I, 2, 55, 1 ad 4.)

⁵² Für eine umfassendere Darstellung siehe die Beiträge von *Josef Pieper*: *Tugendlehre als Aussage über den Menschen*; in: *Tradition als Herausforderung*, München 1963, 151–159; *Über das christliche Menschenbild*, München 1964; *Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht*; in: *H. Fechttrup, Fr. Schulze, Thomas Sternberg* (Hrsg.), *Nachdenken über Tugenden*, Münster 1996, 65–80 (darin auch ein Vortrag *Josef Piepers* zur Entstehungsgeschichte seiner Tugendsschriften: *Planen oder Geplant-sein?* 57–63).

⁵³ *MacIntyre* 350.

⁵⁴ Ebd. Postscript zur 2. Auflage, 356.

sich vor allem gegen den Begründungsanspruch der analytischen Philosophie, die umgekehrt versucht, aus geschichtlichen Bezügen auszusteigen und die Genese eines Gedankens strikt von seiner Geltung zu trennen.

Beiden Positionen gegenüber ist aber noch eine dritte vorstellbar, welche gewissermaßen dazwischenliegt und die Abhängigkeit eines Gedankens von einem Überlieferungskontext nicht gegen seine Geltung auszuspielen braucht. Sie läßt sich am ehesten charakterisieren als „philosophierende Interpretation“, d. h. als ein Verfahren, das über den zu interpretierenden Sinn einer Äußerung, eines Textes, eines Mitteilungszusammenhangs zu einer umfassenderen Einsicht in die Sache vorzudringen sucht, die im eigenen Vorwissen bereits ein stückweit erschlossen ist⁵⁵. Das Philosophische daran, die Richtung auf Wahrheit, kommt jedoch erst in dem Bemühen zur Geltung, den erschlossenen Sinn an den Phänomenen, die uns jeweils gegeben sind, „wahr“ zu machen. Sinnverstehen ohne begleitenden Wirklichkeitsbezug läßt ansonsten ebenso orientierungslos, wie ein Wahrheitsinteresse ohne den verstehenden Bezug auf Sinn notwendig arm und unerfüllt bleiben muß.

Dieser Zusammenhang von Wahrheit und Sinn gilt nun ebenfalls für die Moralphilosophie. Praktische Wahrheit, worauf es hier vor allem ankommt, ist ja am allerwenigsten etwas Feststehendes, Abgeschlossenes, Endgültiges; sie ist überhaupt nichts Vorliegendes, das sich bereits theoretisch beschreiben ließe, sondern jeweils Entwurf und Berichtigung menschlicher Praxis. Das gleichwohl erforderliche Maß für die Angemessenheit und die Wahrheit dieser Praxis kann wegen der Unvorhersehbarkeit und Veränderlichkeit im einzelnen nicht besser vermittelt werden als über eine Verdeutlichung der Sinnbezüge eines gelungenen menschlichen Lebens: Dazu gehören wesentlich Vertrauen, Hoffnung und Liebe in Offenheit für die Person des anderen, Gerechtigkeit im Umgang miteinander, Klugheit als notwendige Sachlichkeit der Erkenntnishaltung, Tapferkeit und Selbstzucht, wo die praktische Umsetzung des Erkannten nicht durch Mutlosigkeit und eigene Vorlieben behindert werden soll.

Es ist diese Idee des gelungenen Lebens, die in der abendländischen Tugendlehre ausformuliert und überliefert wird, auch wenn das antike Bild der Tugenden durch seine Integration in eine spezifisch christliche Tugendlehre mit ihrem transzendenten Bezugspunkt des individuellen Heilssinnes ein Stück weit „entpolitisiert“ worden ist. Überliefern verlangt jedoch – damals wie heute – eine möglichst vollständige Aneignung des Sinns, die interpretierende Vergegenwärtigung des ursprünglich Gemeinten durch seinen Bezug auf die konkrete menschliche Lebenswirklichkeit. Einer, der das Prinzip der philosophierenden Interpretation konsequent auf die Ethik angewendet und damit der Rehabilitierung des Tugendbegriffs wesentliche Anhaltspunkte zurückgegeben hat, ist Josef Pieper. Aus seiner philosophierenden Rekonstruktion der vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß sowie der drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geht in beachtenswerter Weise hervor, warum eine Tugendethik auch heute die angemessenere Gestalt einer Ethik bleiben kann, für welche sich das Gute nicht schon im sittlich Guten erschöpft. Tugendethik in der überlieferten Gestalt, wie sie bei Pieper verstanden ist, soll der Entfaltung des Lebens dienen, ohne deshalb schon seine Erfüllung zu sein. In der konsequenten Vermeidung eines selbstgenügsamen Ethizismus, der lange Zeit mit dem Verständnis der Tugenden überhaupt verbunden war, liegt vermutlich die wichtigste Voraussetzung zu ihrer Rehabilitation⁵⁶.

⁵⁵ Vgl. dazu *J. Pieper*, Über das Zuhören und die philosophierende Interpretation; in: *ders.*, Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze und Notizen, München 1954, 11–23. *B. Wald*, Wahrheit und Sinn. Über eine Konvergenz von analytischer und hermeneutischer Perspektive im Philosophiebegriff Josef Piepers; in: *SJP* 40 (1995) 131–139.

⁵⁶ *J. Pieper*, Werke in acht Bänden (Hg. *B. Wald*), Band 4, Ethik und Anthropologie. Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996. Alle sieben Einzeldarstellungen Josef Piepers zum Sinn der abendländisch-christlichen Tugendlehre sind hier erstmals in ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit in einem Band ediert.