
Das ethische Stichwort

Tugend

Folgt man Friedrich Schleiermacher, so ist die Ethik unter drei komplementären Leitaspekten zu entwickeln: dem der Tugend (der das Handeln bestimmenden Kraft), der Pflicht (der es normierenden Regel) und dem der Güter (den im Handeln anzustrebenden Zielen).¹ Im Unterschied zu den beiden anderen Perspektiven ist die tugendethische nicht regel- oder ergebnisorientiert, sondern akteurszentriert. Während Schleiermacher selbst den Primat der Güterethik vertrat, orientierte sich die evangelische Ethik des 20. Jahrhunderts unter der Fernwirkung Kants ganz überwiegend am Begriff des Gesetzes, der Pflicht oder des Gebotes und damit an einem deontologischen Typus der Ethik. Der Tugendbegriff wurde weitgehend gemieden. Auch in der gegenwärtigen Umgangssprache hat das Wort eher einen antiquierten Klang. Aber gerade heute erwarten wir von Managern Mäßigung, von Politikern Verantwortungsbereitschaft, von Staatsbürgern Zivilcourage, von Andersdenkenden Toleranz und unserem Arzt Empathie. Tugenden sind persönliche Fähigkeiten und Kompetenzen (›Tauglichkeiten‹), Charaktereigenschaften und Haltungen, die Menschen das Gute und Richtige von sich aus (spontan), verlässlich (konstant) und treffsicher (situationsadäquat) tun lassen. Gegen das bloße Sollen rücken Tugenden das konkrete Können, also die individuellen Fähigkeiten, die affektiven Antriebe und die Kontextsensitivität des/der Handelnden in den Blick.

Das tugendethische Paradigma geht entscheidend auf Aristoteles zurück.² Er bestimmte das vom Menschen letztlich gewollte Gute als *eudaimonia*, als Glück im Sinn eines gelingenden Lebens im Ganzen. Während sich das ethisch Gute Platon zufolge der Einsicht in die transzendente Idee des Guten verdankt, fragte Aristoteles ›pragmatisch‹ nach der Lebensweise, die der Natur des Menschen als mit Sprache und Vernunft begabtem Lebewesen am besten entspricht. Ausgehend von der vormoralischen Bedeutung des griechischen Wortes (*aretê*) versteht Aristoteles unter Tugend die Fähigkeit eines Wesens, seine Funktion (*ergon*) bestmöglich zu erfüllen. Tugenden sind die Dispositionen, die einem Menschen zur Realisierung seiner Aufgabe als Mensch verhelfen, d. h. zu in einer Tätigkeit, die das Leben dadurch gelingen lässt, dass sie die Antriebskräfte des sinnlichen Begehrungsvermögens in eine vernunftgemäße, die Affekte moderierende Verhaltenswahl integriert. Bei Aristoteles sind die ethischen (oder Charakter-)Tugenden durch Übung erworbene und optimierbare Haltungen (*hexis, habitus*), vermöge deren ein Mensch wissentlich, absichtlich und kontinuierlich gut handelt. Aristoteles entwickelt die einzelnen Tugenden, indem er mit Bezug auf unterschiedliche Affekte und Erfahrungsbereiche die jeweils relevante Haltung der Mitte (*mesotês*), d. h. der Ausgeglichenheit zwischen Übermaß und Mangel bestimmt. So bildet z. B. Mut die Mitte zwischen Feigheit und Übermut; Großzügigkeit hält die Mitte zwischen Verschwendungssucht und Geiz; Gerechtigkeit wahrt das richtige Verhältnis in der Zuteilung von Vor- und Nachteilen – nicht quantitativ als ›Mittelmaß‹, sondern qualitativ als das in Bezug auf den individuellen Akteur Angemessene. Die richtige Mitte nach einem Prozess der situationsbezogenen Überlegung und Beratung zu bestimmen ist Aufgabe der intellektuellen Tugend der Klugheit (*phronêsis*), der prak-

tischen Urteilskraft, die bei Aristoteles nicht nur orientiert ist an der je individuellen Konzeption des guten Lebens, sondern auch an dem in der *polis* lebendigen Gemeinschaftsethos.

Für die christliche Ethik steht die Rezeption des Tugendbegriffs im Zeichen der Frage, wie eine Befähigung des Menschen zum Guten angesichts der Realität der Sünde – d. h. der faktischen Diskrepanz von Wollen und Vollbringen (Röm 7,18f.) – gedacht werden kann. In der für die katholische Moraltheologie maßgeblichen Konzeption Thomas von Aquins³ gelten die ethischen (oder Kardinal-)Tugenden Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit als Ausdruck der geschöpflichen Hinordnung des Menschen auf Gott; sie können durch Übung erworben und vervollkommen werden. Die bei Aristoteles offen gebliebene Frage, was die Genese der sittlichen Haltungen in Gang setzt, wenn doch der Akteur, um gerecht, klug, besonnen oder mutig handeln zu können, über die entsprechenden moralischen Tugenden bereits verfügen muss, beantwortet Thomas unter Verweis auf die Geistesgaben aus I Kor. 13,13, die er als ›theologische Tugenden‹ begreift: Glaube, Hoffnung und Liebe können nicht durch Gewohnheit angeeignet werden, sondern sind Geschenk der sakramental vermittelten göttlichen Gnade. Sie konstituieren aber einen eingegossenen Habitus, der die von der Sünde gestörten Antriebspotentiale aufs Neue an der schöpfungsgemäßen Wesensnatur des Menschen ausrichtet und ihn so zur Teilnahme an Gottes Leben befähigt. Die übernatürliche Liebe ist Form aller Tugenden, die Kraft, die den Handlungen ihren Heilswert als ›verdienstliche Werke‹ verleiht.

Die rechtfertigende göttliche Gnade als Neukonstitution der Person und ihrer Handlungsfähigkeit zu verstehen war auch das Anliegen Martin Luthers, hatte aber bei ihm eine deutliche Reserve gegenüber den anthropologischen und ontologischen Implikationen des Tugendkonzepts zur Folge. Auf Grund seiner Einsicht in die Rechtfertigung allein aus Glauben bestritt Luther, dass der Mensch durch Selbstwirksamkeit und Übung *vor Gott* gut und gerecht werden kann – selbst dann, wenn dabei die Gnade als mitwirkend gedacht wird. Vor Gott gut und gerecht wird die Person nicht durch gute ›Werke‹, sondern durch Gottes zuvorkommende Gerechtigkeit (z. B. WA 4; 3,2,28.32f [1513/15]; WA 56; 3,13f. 4,11 [1515/16]). Durch die Zueignung von Gottes schenkender Gerechtigkeit, wie sie in Jesus Christus anschaulich geworden ist, ist die Identität des Glaubenden exzentrisch begründet. Die Gnade verändert nicht *etwas* am Menschen, sondern die Person als Ganze in ihren Relationen zu Gott und zum anderen, zu sich selbst und zur Welt. Luther denkt die Erfahrung der göttlichen Gnade als ein den ganzen Menschen treffendes passives Widerfahrnis, dem zusammen mit dem Glauben (als Gewissheit des Verdanktseins der menschlichen Existenz) *zugleich* die Liebe (als Zuwendung zum Nächsten) entspringt (z.B. WA 7; 21,1–4 [1520]). Der Glaube allein setzt die Liebe frei, weil nur wem die Sorge um sich selbst und sein eigenes Heil abgenommen ist, ganz offen sein kann für den Dienst am Nächsten.

Der Kritik an den substanzontologischen Prämissen der (aristotelisch-)thomasischen Tugendlehre entspricht eine andere, nicht primär vernunft-, sondern affektzentrierte Auffassung von der Befähigung zum Guten. Obwohl Luther den Gedanken der Tugend als verdienstliche Entfaltung einer im Menschen angelegten Potenz abwehrt – der Christ bleibt Gerechtfertigter und Sünder zugleich –, trägt er doch der Selbsterfahrung Rechnung, wonach sich der Christ im Kampf gegen die Sünde auf dem Weg des ständigen Neuanfangs und damit des täglichen *Neuwerdens* befindet.⁴In diesem Sinn kann auch Luther auf Tugendbegriffe zurückgreifen, um die nicht an äußere Handlungen und Normen gebundene Spontaneität der Liebe zu beschreiben.⁵ Wenn die Liebe nicht als übernatürlicher Habitus verstanden wird, sondern als Geist der Liebe, der den

Handelnden vor aller Selbstbestimmung jeweils neu auf das Gute hin ausrichtet, und wenn dem Handeln keine Heilswirksamkeit zugesprochen wird, sondern es auf den Dienst am Wohl des Nächsten bezogen bleibt, dann gibt es für die evangelische Ethik keinen Grund, das Thema der Tugenden zu meiden.⁶

Zwar begegnet das profangriechische Wort für Tugend (*aretê*) in den neutestamentlichen Schriften nur selten. Auch kann der Begriff sowohl für eine menschliche Einstellung (II Petr. 1,5–7) wie für den Erweis der Macht Gottes (I Petr. 2,9) stehen. Der Sache nach jedoch sind Haltungen, die in der Antike mit Tugenden assoziiert wurden, in den neutestamentlichen Schriften vielfältig präsent als Früchte des Geistes Gottes. Die sog. theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (I Kor 13,13) sind ekstatisch konstituiert als Manifestationen des Geistes, die zur Gemeinschaftsbildung führen. Auch für die Kataloge ethischer Tugenden (und Laster), die im Neuen Testament anzutreffen sind, ist charakteristisch, dass sie als geistgewirktes affektives Ergriffensein gedeutet werden, so z. B. Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Sanftmut und Selbstbeherrschung (Gal 5,22ff.; vgl. Eph 4,2f.; Kol 3,12ff.). Obwohl sie weitgehend aus dem paganen Ethos übernommen sind, besteht ihr besonderes Profil in der Prägung durch Gesinnung und Lebensweg Jesu Christi (Phil 2,5). Deshalb werden im neutestamentlichen Schrifttum aus den zeitgenössischen Traditionsbeständen vornehmlich solche Tugenden aufgenommen, die dem im Glauben geschenkten Gott- und Selbstvertrauen gemäß sind (wie z. B. die *parrhêsia*, der nonkonformistische Mut zur Wahrheit), ferner Haltungen, in denen sich die eschatologische Hoffnung auf das kommende Reich Gottes verbindet mit der illusionslosen Zuwendung zur noch nicht erlösten Welt (wie Freude und Demut, Wachsamkeit und Geduld, Friedensfähigkeit und Gelassenheit), schließlich und vor allem Verhaltensweisen, in denen sich die christliche Liebe als Zuwendung zu den Bedürftigen und Schuldig gewordenen manifestiert (wie Mitgefühl, Erbarmen und Vergebungsbereitschaft).

In der neueren Moralphilosophie tritt die Renaissance der Tugendethik nicht selten als Alternative zu den vorherrschenden Regelethiken kantischer oder utilitaristischer Herkunft auf – anfangs mit dem Argument, dass der deontologische Begriff des moralischen Sollens letztlich nur vor dem Hintergrund heute unplausibler religiöser Gebotsethiken zu explizieren sei.⁷ Das Programm einer freistehenden Tugendethik stößt allerdings auf deutliche Schwierigkeiten, denn aus Charaktereigenschaften lassen sich keine allgemeinverbindlichen Handlungsregeln ableiten. Eine Ethik, deren Grundlage ausschließlich in der Bewertung des Charakters von Personen besteht, bleibt defizitär, da es kaum möglich ist, dabei von Handlungen und Handlungsfolgen zu abstrahieren. Nicht alle Charaktereigenschaften sind in sich selbst gut (wie z. B. Gerechtigkeit oder Wahrhaftigkeit), einige können auch für verwerfliche Zwecke eingesetzt werden (wie z. B. Pünktlichkeit, Sparsamkeit, Fleiß). Ist derjenige, der bei der Verteidigung einer Diktatur Mut beweist, tugendhaft zu nennen, oder bewerten wir sein Handeln nicht vielmehr negativ – entweder weil es dem moralischen Gesetz widerspricht oder weil es ein schlechtes Ziel verfolgt? Im ersteren Fall erfolgte die Bewertung nach einem deontologischen Maßstab, im letzteren resultierte sie aus den angestrebten Folgen oder Gütern – damit würden die Tugenden doch wieder zu moralisch abgeleiteten Größen. Die meisten zeitgenössischen Tugendethiken rehabilitieren darum die Tugenden im Rahmen der aristotelischen Idee eines guten Lebens (*eudaimonia*) und verstehen sie als die Eigenschaften, deren Ausübung ein gelingendes Leben ermöglicht. Dabei können unterschiedliche Strategien verfolgt werden:

Alasdair MacIntyre betont, dass das Telos der gelingenden Ganzheit individuellen Lebens auf die Vermittlung durch ein gemeinschaftlich geteiltes Verständnis des Guten angewiesen ist. Die

Tugenden, die zur Suche nach dem für mich guten Leben befähigen, werden durch die Zugehörigkeit zu identitätsstiftenden Gemeinschaften, ihren Traditionen und Erzählungen erworben.⁸ Hieran hat Stanley Hauerwas theologisch angeknüpft mit dem Entwurf eines dezidiert gegenweltlichen, christlichen Sonderethos.⁹ In pluralistischen Gesellschaften existieren jedoch sehr verschiedene Vorstellungen von dem ›für mich‹ oder ›für uns‹ guten Leben. Umso problematischer ist es darum, dass sich der Kommunitarismus McIntyre's und Hauerwas' von der Möglichkeit eines Konsenses über universelle, allgemeinverbindliche moralische Prinzipien verabschiedet.

Um eine dezidiert nicht-relativistische Tugendethik bemüht sich dagegen Martha Nußbaum.¹⁰ In Anlehnung an die aristotelische Methode, welche die Tugendbegriffe in Korrelation zu allgemeinemenschlichen Erfahrungen einführt, interpretiert Nußbaum Tugenden als die zum Umgang mit diesen Grunderfahrungen erforderlichen Fähigkeiten (*capabilities*) – wie z. B. der Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Tode zu führen, gute Gesundheit, angemessene Ernährung und Unterkunft sowie sexuelle Befriedigung zu haben, Schmerz zu vermeiden und Lust zu erleben, die fünf Sinne zu benutzen, Natur, Spiel, Erholung und freie Ortswahl zu genießen, sowie das Leben im Einklang mit der praktischen Vernunft und in Verbundenheit mit anderen zu führen. So verstanden verweisen die als *capabilities* interpretierten Tugenden zugleich auf die Gerechtigkeitspflicht des politischen Gemeinwesens, alle Bürger zu einem in diesem Sinn guten Leben zu befähigen; allerdings setzen sie relativ starke Annahmen über das objektive Wesen der menschlichen Natur voraus.

Während Nußbaums universalistisches Konzept auf essentialistischen Prämissen aufruft, stellt MacIntyre den hermeneutischen Charakter der Tugendethik heraus, bleibt aber dafür partikularen Traditionen verhaftet. In der einen wie in der anderen Version zeigt sich die begrenzte Reichweite freistehender Tugendethiken: So wie sie ohne einen Entwurf des Guten ethisch blind bleiben, so verfehlen sie ohne einen komplementären Begriff des Sollens, der Pflicht oder des Gesetzes den Allgemeingültigkeitsanspruch des moralisch Richtigen. Nur als Teilaspekt einer Haltungen, Ziele und Normen integrierenden Ethik hat die Frage nach Tugenden ihren – dann aber auch guten – Sinn.

Hans-Richard Reuter

Anmerkungen

1. Friedrich Schleiermacher, Ethik, hg. von Hans-Joachim Birkner, Hamburg 1981, 218–225.
2. Aristoteles, Nikomachische Ethik, hg. von Günther Bien, Hamburg 1972, II. Buch.
3. Vgl. Josef Pieper, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, hg. von Berthold Wald, Hamburg 2006; Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg 2007.
4. Vgl. Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 320ff.
5. Belege bei Ivar Asheim, Lutherische Tugendethik?, NZfSystTh 40 (1998), 239–260 (bes. 248ff.).
6. Vgl. z. B. Gilbert C. Meilaender, The Theory and Practice of Virtue, Notre Dame 1984; Eilert Herms, Virtue. A Neglected Concept in Protestant Ethics, in: ders., Offenbarung und Glaube: Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 124–137; Konrad Stock, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995; Peter Bartmann, Das Gebot und die Tugend der Liebe. Über den Umgang mit konfliktbezogenen Affekten, Stuttgart 1998.
7. Elizabeth Anscombe, Moderne Moralphilosophie, in: Günther Grewendorff/Georg Meggle (Hg.), Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt a.M. 1974, 217–243.
8. Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend, dt. Frankfurt a.M. 1987.
9. Z. B. Stanley Hauerwas, A Community of Character. Towards a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame/London 1981.
10. Martha C. Nußbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, dt. Frankfurt a.M. 1999.