

## Wozu eine Tugendethik?

von Werner Wolbert

Die Ergänzung einer Pflichtethik bzw. einer Normenethik durch eine Tugendethik wird heute von manchen Autoren als Desiderat artikuliert. Zu ihnen gehört auch D. Mieth mit seinem „ethischen Entwurf“.<sup>1</sup> Dabei ist zu klären, „*wonach* wir *heute* fragen, wenn wir ‚Tugend‘ sagen“ (11). Vorher seien aber zwei weitere Fragen zu klären (11): „erstens, *warum* wir besonders in den letzten Jahren wieder nach Tugenden fragen (und warum wir es zumindest eine *Zeitlang nicht* getan haben); zweitens, was denn im Sinne der klassischen Tradition unter ‚Tugend‘ zu verstehen ist.“ Diese Reihenfolge der Fragen überrascht etwas. Läßt sich die Frage, *warum* wir wieder nach Tugenden fragen, beantworten, bevor wir wissen, *wonach* wir fragen, wenn wir von ‚Tugend‘ reden? Muß man nicht erst die Frage selbst verstanden haben, bevor man weiß, warum man sie stellt? Freilich ist der Weg vom Verspüren eines Problems bis zu seiner präzisen Formulierung oft schwierig; insofern kann es eine Hilfe sein, das Problem, das einen bedrängt, zunächst einmal vage zu formulieren. In diesem Sinne muß man wohl die „Einleitung: Tugend – was heißt das heute?“ (11–18) verstehen.

---

<sup>1</sup> D. Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd. 104), Düsseldorf, Patmos-Verlag 1984, 192 S., DM 29,80.

Als Grund für die Verdrängung des Tugendproblems nennt M. die „Euphorie der Machbarkeit“ bzw. die „Euphorie über die technisch-ökonomischen Möglichkeiten“ (13). Auch auf der Ebene der sittlichen Problemlösung habe sich teilweise eine „Ethik der normtechnologischen Machbarkeit ... installiert“ (14). Die normative Ethik habe sich dabei „vor allem bei der Frage nach sittlichen Problemlösungen für Grenzfälle aufgehalten“ (14). Bei der Tugend geht es dagegen um die Qualität des sittlichen Subjekts. Demnach hätte sich die Ethik weitgehend auf Handlungsanweisungen beschränkt nach dem Muster: In einer bestimmten Situation S ist die Handlung von der Art H auszuführen. Aristotelisch gesprochen hätte die Ethik dann lange das sittliche Handeln im Stil der *ποίησις*, also des Machens, des Herstellens von etwas, interpretiert, eines Werks (*ἔργον*), das außerhalb dieser Tätigkeit liegt, nicht im Stil von *πραξις*, des Handelns, das sein Ziel in sich selbst trägt, dessen Sinn die *ἐνέργεια* ist. Insofern der Bereich des Machens nicht sittlich irrelevant ist, enthält das sittliche Handeln natürlich auch das Element der *ποίησις* (wo sich jemand etwa um Verbesserung der Lebensbedingungen bemüht); sittliches Handeln als solches aber ist *πραξις*; es trägt seinen Sinn in der Realisierung moralischer Gesinnung. Hat die Ethik das wirklich vergessen?

Nun will M. aber nicht (wie etwa die Stoa oder Kant) den Primat der Gesinnung herausstreichen. Er sieht die Tugenden wohl eher als eine Art Zwischenglied, das der Übersetzung der Gesinnung in die entsprechende Haltung dient. Was ist in diesem Zusammenhang die Funktion der Tugenden? Hier scheint M. verschiedene Antworten zu geben: Tugenden als Haltungsbilder dienen der „Anschaulichkeit von Werten“, der Entfaltung „ethischer Antriebskräfte“ (15), der „Identitätsfindung des Menschen“ (16). Tugend sei eher vom Können als vom Sollen her bestimmt (16.48ff.). Wenn Kant dagegen die Tugend bestimme als die „in der festen Gesinnung begründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht“, bestehe die Gefahr, „daß es sich hier um eine reine Gesinnungsüberprüfung handelt, also um eine reine formale Gesinnungsethik“ (50). Hier ist aber zu bedenken: Kant bestimmt die Tugend auch als „die moralische Gesinnung im Kampf“ (KpVA 151). Es geht also nicht nur um eine reine, sondern auch um eine starke Gesinnung, die nicht so leicht durch entgegengesetzte Neigungen erschüttert wird. Wenn Kant also in der Rede von der Tugend Stärke und Widerstandskraft für diese fordert, redet er nicht bloß von einem Sollen, sondern auch von einem Können, von einer Haltung, die sich gegen Widerstände und Hindernisse durchsetzt. Eine Schwierigkeit ergibt sich nun, wenn man vom Singular ‚Tugend‘ zum Plural ‚Tugenden‘ übergeht. H. Reiner hat sie so umschrieben<sup>2</sup>: „Unter diesen einzelnen Tugenden gibt es nun zwar einige, die in der Hauptsache tatsächlich in einer Festigkeit des Willens gegenüber auftretenden Ablenkungen und Hindernissen äußerer und innerer Art bestehen. Solche Tugenden sind z. B. Geduld, Ausdauer, Fleiß und Tapferkeit. Es sind dies gewissermaßen formale Tugenden; d. h. eben solche, die wesentlich nur in einer gewissen festen Haltung beim Streben nach unseren Zielen bestehen. Neben solchen Tugenden kennen wir aber auch andere, die eine Richtung auf bestimmte Ziele zu ihrem wesentlichen Inhalt haben, wie z. B. Gerechtigkeit, Rücksichtnahme, Hilfsbereitschaft und Nächstenliebe; das Moment der Festigkeit

<sup>2</sup> H. Reiner, *Gesinnung und Haltung: Die Sammlung 13* (1958) 292–298, hier 295.

hat dabei für uns kaum noch erhebliche Bedeutung. Eine Tugend wie die Treue schließlich vereinigt in sich beides, die Richtung auf ein bestimmtes Ziel und die feste Haltung hierbei.“

Damit erhebt sich die Frage, ob der Plural ‚Tugenden‘ ein einheitliches Genus bezeichnet. Das ist zu berücksichtigen bei der Kritik, wie sie M. an B. Schüller übt (52–55). Denkt man an Tugenden, besser gesagt: an Tugendwörter, die (primär) die Richtung auf ein bestimmtes Ziel bzw. eine bestimmte Verhaltensweise im Auge haben, dann ist eine Tugendethik tatsächlich von einer Normenethik nicht unterschieden. Das ließe sich auch am 2. Teil von M.s Buch zeigen, in dem er „neue Tugenden“ im einzelnen vorstellt (60–189). Seine Darlegungen etwa zur Gerechtigkeit (87–90) unterscheiden sich m. E. in keiner Weise von Schüllers Darlegungen. M. formuliert etwa (89): „Denn die Tugend der Gerechtigkeit bedeutet die Aneignung von Gerechtigkeitsprinzipien durch gerechtes Handeln.“ Das Aufstellen von Gerechtigkeitsprinzipien dürfte doch Sache der normativen Ethik sein. (M. stellt a. a. O. drei solche Prinzipien auf.) Indem man sich solche Prinzipien im Denken und Tun zu eigen macht, wird man zu einem tugendhaften, gerechten Menschen. Wie bei Schüller ergibt sich die Tugend der Gerechtigkeit aus den Elementen gerechtes Handeln und freie Entscheidung zu solchem Handeln.<sup>3</sup> Nun mag die Gerechtigkeit eine untypische Tugend sein. Schließlich will es schon einem Aristoteles nicht recht gelingen, die Gerechtigkeit seiner Analyse der Tugend als einer Mitte zwischen zwei Extremen einzufügen. (Insofern befände sich M. hier in respektabler Gesellschaft.)<sup>4</sup>

Wo eine Tugendethik nun, wie bei Kant, die Festigkeit der Gesinnung zur Sprache bringen will, bewegt sie sich zweifellos auf einem andern Feld als dem der normativen Ethik. Kant steht mit dieser Akzentsetzung übrigens durchaus in antiker Tradition. Man denke nur an das bekannte Wort Hesiods<sup>5</sup>, nach dem die Götter vor die *ἀρετή* den Schweiß gesetzt haben. Allerdings zeigt sich bereits bei Aristoteles ein anderer Akzent, besser: zwei andere Akzente. Die aristotelischen Tugenden sind zum einen Teil die jeweilige Mitte in bezug auf das Verhalten (Gerechtigkeit, Freigebigkeit); in den entsprechenden Abschnitten treibt Aristoteles praktisch normative Ethik. Andere Tugenden erscheinen jedoch als Mitte in bezug auf die Affekte (Besonnenheit, Tapferkeit). Eine Tugend in diesem Sinne wird nicht bezeichnet nach einem aus ihr resultierenden Verhalten, sondern nach einem Gleichgewicht des Affektes (etwa Angst im Fall der Tapferkeit), das die Trübung des rechten Urteils über das sittlich Richtige durch diese Affekte verhindert. Mit einem Tugendwort wie ‚Tapferkeit‘ wird also hier sozusagen die Quelle des Handelns bezeichnet, nicht das resultierende Verhalten.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf <sup>2</sup>1980, 299–305, hier 300.

<sup>4</sup> Betreffs der Äußerungen des Sokrates über die Gerechtigkeit äußert T. Irwin (Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues, Oxford <sup>3</sup>1982, 58): „If Socrates thinks he has an absolute obligation to be just which cannot be explained with other virtuous action, by reference to his own happiness, justice will be a serious anomaly in his moral theory.“ D. Hume zählt die Gerechtigkeit zu den „künstlichen“ Tugenden; diese entspringen im Gegensatz zu den „natürlichen“ Tugenden keinem natürlichen Motiv und werden von den Menschen nicht spontan gebilligt. Vgl. D. Hume, A Treatise of Human Nature III sowie J. L. Mackie, Humes Moral Theory, London 1980, 76ff.

<sup>5</sup> Hesiod, Werke und Tage 289.

<sup>6</sup> Vgl. G. H. von Wright, The Varieties of Goodness, London <sup>4</sup>1972, 136–154.

Tugend in diesem Sinne ist nach dem 7. Buch der Nikomachischen Ethik zu unterscheiden von der Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*). Der Beherrschte tut das Richtige gegen seine Affekte, seine Neigungen. (Insofern scheint die kantische Tugend eher der Selbstbeherrschung bei Aristoteles zu entsprechen.) Das Verhalten des Tugendhaften und des Selbstbeherrschten ist dabei jeweils völlig identisch. In seinen Ausführungen über die Tapferkeit unterscheidet Aristoteles bekanntlich die Tapferkeit als Tugend von anderen Arten von Tapferkeit, die der Tugend der Tapferkeit nur ähnlich sind<sup>7</sup>, wobei der berufsmäßig Tapfere wie der Soldat oder der Seemann u. U. mehr ausrichten als der Tapfere im eigentlichen Sinn.<sup>8</sup> Wo man Tugend in dieser Weise (wie Aristoteles vor allem in der Eudemischen Ethik) als Mitte in bezug auf die Affekte versteht, wäre die Thematik einer Tugendethik der Unterschied zwischen tugendhaftem Verhalten und äußerlich ähnlichen Verhaltensweisen, die aus Selbstbeherrschung oder fachlichem Können (wie beim Soldaten und Seemann) resultieren.<sup>9</sup> Tugend in diesem Sinn ist dann nicht ein Weg zur Bestimmung des sittlich Richtigen; vielmehr könnte man hier mit Frankena (in Abwandlung eines kantischen Ausspruchs) sagen<sup>10</sup>, „daß Tugenden ohne Prinzipien blind, Prinzipien ohne Tugenden dagegen impotent sind“. Diese Thematik der Affekte wird bei M. nicht behandelt. Sie liegt allerdings da nahe, wo man die Tugend primär als ein Können im Gegensatz zu einem Sollen auffaßt. Man denke nur an die Ausführungen des Aristoteles über die Unbeherrschtheit (*ἀκρασία*).

Wo man von der Tugend als von einem Können spricht, hat ‚Können‘ nicht immer dieselbe Bedeutung. Handelt es sich um eine partikuläre Tugend, spricht man von ‚Tugenden‘ im Plural, mag mit dem entsprechenden Können die Fähigkeit der Selbstbeherrschung in bezug auf einen Affekt gemeint sein, ein sicheres Urteil, die Fähigkeit, langfristige Ziele nicht zugunsten von kurzfristigen zu übersehen etc. Wo man bezüglich der universalen Tugend von einem Können spricht, scheint man den Indikativ gegenüber dem sittlichen Imperativ zu betonen, die Gabe gegenüber der Aufgabe. Aus solchen Gründen haben etwa amerikanische Theologen gefordert, eine christliche Ethik der Liebe nicht als Pflichtethik, sondern als Tugendethik zu konzipieren. Diese Forderung ist zunächst etwas erstaunlich. Wo christliche Ethik als Liebesethik konzipiert wird, dürfte man sich doch zunächst auf das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe beziehen. Außerdem hat man gerade gegen eine Tugendethik auf evangelischer Seite eingewandt, sie sei unbiblich. W. Trillhaas referiert solche Vorbehalte<sup>11</sup>: „Die Tugend ist verdächtig als eine Leitidee, unter deren Herrschaft der Mensch sich selbst vor anderen bespiegelt und die ihn verführt, sittlich eitel zu werden.“ Der Tugendgedanke werde „als ein griechisches Erbe empfunden“.

<sup>7</sup> Eudemische Ethik 1229a 12ff.; Nikomachische Ethik 1116a 17ff.

<sup>8</sup> Vgl. Nikomachische Ethik 1116b 8ff.

<sup>9</sup> Die Reflexion dieses Aspekts hat besonders gefordert F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?: ThPh 59 (1984) 161–177.

<sup>10</sup> W. K. Frankena, Ethics, Englewood Cliffs, N. J. <sup>2</sup>1973, 65; vgl. dagegen Ph. Schmitz, Tugend—der alte und neue Weg zur Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens: ThPh 54 (1979) 161–182.

<sup>11</sup> W. Trillhaas, Ethik, Berlin <sup>3</sup>1970, 161 f.

Tugendethik wird also hier verdächtigt der Verführung zu „sittlicher Eitelkeit“, einer Haltung also, die bloßer sittlicher Schein, in Wirklichkeit aber Unmoral ist. Nicht zuletzt der Entlarvung solchen Scheins verschreibt sich die kantische Pflichtethik.

Die genannte Diskussion kann im Rahmen dieses Beitrages nicht referiert werden.<sup>12</sup> Es sei nur erwähnt, daß einigen Äußerungen die implizite Voraussetzung zugrundezuliegen scheint, eine Pflichtethik befasse sich nur mit Handlungen, also mit dem sittlich Richtigen, eine Tugendethik dagegen mit Haltungen, Dispositionen, Gesinnungen.<sup>13</sup> Andere dagegen artikulieren unter dem Stichwort ‚Tugendethik‘ im Grunde ein konsekutives Moralverständnis nach dem Motto „Ein guter Baum bringt gute Früchte“ (Mt 7, 17).<sup>14</sup> Dabei wird oft übersehen: Wo ein Mensch schon ein guter Baum ist, wo er aus der Freiheit der Entschiedenheit<sup>15</sup> handelt, da bekommt die sittliche Forderung für ihn nicht einen anderen Inhalt. Sie begegnet dem Gerechtfertigten nur in anderer Weise, nämlich nicht mehr als Forderung, die seinem eigenen Willen entgegensteht. Kant bezeichnet diesen Zustand als Heiligkeit, die „völlige Angemessenheit des Willens ... zum moralischen Gesetze“ (KpV A 220).

Sofern man unter ‚Tugend‘ solche Heiligkeit versteht, ist diese zweifellos ein Thema christlicher Liebesethik. Das ist unbestritten. Schwierigkeiten ergäben sich nur, wo man eine Tugendethik im Ansatz einer Pflichtethik entgegengesetzte, wo man nicht deontische Termini, sondern ‚aretaische‘ für fundamental hielt. W. K. Frankena<sup>16</sup> hat seinen theologischen Gesprächspartnern deutlich gemacht, wie eine reine Tugendethik, die den Gedanken der Verpflichtung ausschaltet, aussehen müßte. Wenn die grundlegende Aufforderung einer Liebesethik als Tugendethik lautete: „Sei ein Liebender“, wenn man andererseits das grundlegende deontische Urteil, daß wir lieben *sollen*, ablehnen würde, von welcher Art wäre dann die Liebe? Wäre sie als ein bloßes Können, eine Fähigkeit zu verstehen? Dann wäre solche Liebe als bloß nicht-sittlicher Wert zu betrachten. Aus einer solchen Liebesethik als Tugendethik wäre kein kategorischer Imperativ abzuleiten. Ein Imperativ aber wie „Sei ein Liebender“ könnte nur ethischer Art sein. Liebe im Sinn einer reinen Tugendethik wäre – mit Kant gesprochen<sup>17</sup> – pathologische, nicht praktische Liebe. Ein H. A. Prichard<sup>18</sup> hat tatsächlich in diesem Sinn Tugend und Moralität entgegengesetzt. Es gebe zwei in sich gute Motive, einen „sense of obligation“ und „certain desires ... prompted by some intrinsically good emotions“, im ersten Fall handle es sich um ein moralisches Motiv, im zweiten Fall um ein nichtmoralisches. Prichard plädiert

<sup>12</sup> Vgl. F. S. Carney, *The Virtue-Obligation Controversy*: JRE 1 (1973) 5–19; W. K. Frankena, *The Ethics of Love conceived as an Ethics of Virtue*: ebd. 21–36; F. S. Carney, *On Frankena and Religious Ethics*: ebd. 3 (1975) 7–25; St. Hauerwas, *Obligation and Virtue once more*: ebd. 27–44; W. K. Frankena, *Conversations with Carney and Hauerwas*: ebd. 45–62; D. Schenck, *Recasting the „Ethics of Virtue/Ethics of Duty“ Debate*: ebd. 4 (1976) 269–286.

<sup>13</sup> Vgl. etwa die in Anm. 12 genannten Beiträge von F. S. Carney.

<sup>14</sup> Vgl. W. Wolbert, *Ein guter Baum bringt gute Früchte*: *Catholica* 39 (1985) 52–68.

<sup>15</sup> Vgl. dazu B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966, 26–30.

<sup>16</sup> Vgl. Anm. 12.

<sup>17</sup> Vgl. I. Kant, *GMS BA 13*.

<sup>18</sup> H. A. Prichard, *Does Moral Philosophy rest on an Mistake?* in: ders., *Moral Obligation*, Oxford 1971, 1–17, hier 11ff.; vgl. W. K. Frankena, *Prichard and the Ethics of Virtue: The Monist* 54 (1970) 1–17.

dabei nun nicht für eine Tugendethik. Er vertritt vielmehr die erzdeontologische These, daß die Richtigkeit einer Handlung in keiner Weise durch die mit ihr gegebenen nichtsittlichen Werte oder Übel bestimmt ist. Eine ‚Tugendethik‘ kann also im Einzelfall auch als Gegenstück zu einer deontologischen Ethik gemeint sein. Wo sie als Antithese einer teleologischen Ethik aufzufassen wäre, müßte sie wohl den Gedanken eines kategorischen Imperativs ablehnen, wie Frankena formuliert<sup>19</sup>: „For a tough-minded proponent of an ethics of virtue (or are they all necessarily soft headed?) would retort that the whole concept of categorical obligation is a mistake“. Wenn aber im Rahmen einer Tugendethik die Liebe kategorisch geboten sein sollte, wäre dann solche Liebesethik – mit Frankena gesprochen<sup>20</sup> – nicht eher eine Pflichtethik im Schafspelz einer Tugendethik?

Tugendethik bietet dem Menschen Moralität als ein Können, nicht als Sollen an. Aber steht es im Belieben des Menschen, von diesem Können Gebrauch zu machen oder nicht? W. D. Ross hat über die zweite Formel des Kategorischen Imperativs bei Kant gesagt<sup>21</sup>: „For the bare logical notion of universalizability the second substitutes something that makes a much warmer appeal to the human heart – the notion of the value of human personality wherever it exists. The notion of law is not an attractive one; human nature does not like to be told that it must do something whether it likes or not. The notion of end is more attractive; persuade me that in doing so-and-so I shall be tending to realize something that I recognize as an end, and I shall be more ready to do it.“ Liegt hierin nicht die eigentliche aktuelle Attraktivität einer Tugendethik, daß sie einen „much warmer appeal to the human heart“ macht? Aber diesem Anliegen dürfte sich im Rahmen einer Pflichtethik ebenfalls Rechnung tragen lassen, indem man dem Menschen seine Würde als sittliches Wesen vor Augen stellt. Die Idee der Menschenwürde aber impliziert sowohl ein Können wie ein kategorisches Sollen.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> A. a. O. (Anm. 18) 16.

<sup>20</sup> in: JRE 1 (1973) 28.

<sup>21</sup> W. D. Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford 1969, 53.

<sup>22</sup> Zu beachten wäre natürlich in diesem Zusammenhang A. MacIntyre, *After Virtue*, London 1985 (jetzt deutsch: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt 1987). Darauf einzugehen würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Vgl. aber W. K. Frankena, *MacIntyre and Modern Morality: Ethics* 93 (1983) 579–587.