

- (1) Das Gute existiert dieseits und jenseits menschlicher Existenz. Diesseits, d.h. sofern es das Menschsein als Aufgabe seiner Selbstverwirklichung betrifft, stellt es *areté* (*virtus*; Tugend) dar. In diesem Sinn gilt ganz trivial: „Tugend ist das Gute, das dem Menschen zu verwirklichen aufgegeben ist.“ (B. Zehnpfennig, Plato z.Einf., 1997, p.81)
- (2) Tugend bezeichnet nicht nur das Gutsein von Menschen, sondern auch von Dingen; und im Blick auf Menschen nicht nur von Einzelnen, sondern auch vom Staat (*polis*). (= Transmoralische Bedeutung des T.-Begriffs)
- (3) Die auf das Gute als mögliche Qualität des Menschen bezogene Tugend bezeichnet ebenso ein Sein wie ein Handeln (*eu pratein*: Realisierung des Guten durch dessen Tun).
- (4) Kein Mensch ist gut von Natur aus; er kann es nur werden durch Aneignung von Tugend: durch Erkenntnis (Einsicht) und Bildung (*paideia*), durch Vorbilder und abschreckende Beispiele, durch positive Überzeugung (sachliche Übereinkunft im Dialog) oder durch „heilsame Täuschungen“ (Pol 414b).
- (5) Tugend ist lehrbar, wobei die Erkenntnisvoraussetzungen interner Natur sind, denn das Potential der Erkenntnis (prinzipieller und grundlegender Sachverhalte) hat jeder Mensch von Natur aus (Menon). Hätte er es nicht, könnte er es nie von sich aus gewinnen. Daher basiert die Tugend auf einem Wissen, das sich der Mensch aneignen kann. Indem er sich durch Einsicht der Tugend öffnet, erschließt sich ihm die Tugend selbst in ihrer ursprünglichsten Gestalt (als Wissen im Horizont der Reflexion auf das Mögliche). Die Unerschlossenheit des eigentlichen Wesens (*ti estin*) der Tugend bedeutet nicht, daß es unmöglich oder sinnlos wäre, nach der Tugend (und ihrer konkreten Verwirklichung im jeweiligen Kontext) zu fragen. Die Lehrbarkeit der Tugend setzt ihre prinzipielle Erkennbarkeit voraus; aus der prinzipiellen Erkennbarkeit folgt jedoch nicht deren wesensmäßige Erschlossenheit (Menon): Die Aporie gehört zum Spiel hinzu, nur den Sophisten kann sie in den Wahnsinn treiben.
- (6) Unser Erkenntnis- und Lebensinteresse koinzidiert in der Frage nach dem Guten (*agathon, kalagathon*). Das Gute ist das, wonach jeder strebt, unabhängig von der Frage, ob er es angemessen erkennt (Irrtum im Blick auf die wahre Gestalt des Guten) oder ob er es *angemessen* realisiert (und nicht nur in der Form des *für ihn* Guten).
- (7) Keiner kann freiwillig das Böse - als solches - wollen (Protagoras). Unfreiwilligkeit ist das Kennzeichen der Entstehung des Bösen in der Welt. (NB: Die sokratische Ethik thematisiert noch nicht die Lust am Bösen - vgl. Nietzsche - oder die dämonische Selbstabschließung gegen das Gute - vgl. Kierkegaard: gebrochener Dialog).
- (8) Wenn die Mutigkeit in Verbund mit Tapferkeit, Stärke und Perseveranz als Tugend bezeichnet wird (nämlich *andreia*, vgl. Laches), so wird hier deutlich, daß die Tugenden nicht als beliebiger Katalog, sondern als „Netz“ im Verbund miteinander virulent werden müssen: *andreia* ohne *sophia* ist eben nicht von sich aus am Guten orientiert. So ist die Tugend eines SS-Manns z.B., der pflichtgemäß und tugendhaft handelnd seiner selbst gewiß ist, weder Ausdruck von Güte noch von wirklicher Tugend (zum Bsp. vgl. Peter Geach, 1977). Man kann formell ganz makellos bleiben und ethisch betrachtet dabei barbarisch werden. Das Selbstbild der Tugendhaftigkeit und das Bild der anderen (Ruf) deformieren die Frage nach dem Guten, durch das der Mensch gut wird.
- (9) Der These des Sokrates, Gerechtigkeit sei eine Tugend, setzt Trasymachos (vgl. Pol I) die These entgegen, daß Ungerechtigkeit eine höhere Tugend sein könne; gut ist das, was den Stärkeren nützt und ihn nicht lähmt oder schadet (vgl. Nietzsche). Gerechtigkeit ist eine Fiktion, kollektiv gestützt durch den unausrottbaren Glauben an sie. Demgegenüber ist es das sokratische Ideal, die *Unabdingbarkeit* des Maßstabes der Gerechtigkeit auch noch im Zweifeln oder Negieren aufzuzeigen. Die Umwertung der Werte setzt immer

noch einen letzten, unhintergehbaren Glauben an das Gerechte, Gute, Tugendhafte usw. voraus. Die Negation der Metaphysik spielt auf eben auf dem Boden, auf den sie pfeift.

- (10) Gerechtigkeit ist zunächst retalionslogisch zu fassen (vgl. Thras/Pol I) als Ausgleich für Empfangenes und Widerfahrenes: Wer etwas bekommt (z.B. ein Stück Brot, ein Auto, eine Stunde Vorlesung u.dgl.), möchte es imgrunde nicht geschenkt, sondern dafür bezahlen. Und umgekehrt: Wem Übles widerfährt, der will auch dies vergolten wissen, d.h. er hofft auf Kompensation und Bestrafung des Übeltäters. Auch diesem soll das ihm Gebührende zuteil werden. Den „Ungerechten zu schaden ist gerecht“ (Pol 334d). Die Strafe ist dabei nichts Gutes, sondern ein bewußt gesetztes Übel im Dienst der Gerechtigkeit; umgekehrt auch die *positive* Vergeltung („do ut des“). Die Gerechtigkeit realisiert sich, indem jeder das Seine tut (und zugleich sich in diesem seinen Tun begrenzt, d.h. das Nicht-Seine nicht tut) und empfängt, was ihm gebührt: *suum cuique* (vgl. Pol 332c).
- (11) Die Objektivität des Gerechtigkeitsmaßstabes wird von Thrasymachos nachhaltig in Frage gestellt: Der Stärkere bestimmt, was gerecht ist, er setzt die Maßstäbe des Guten wie des Gerechten. Die sokratische Antwort verkennt nicht, daß Gerechtigkeit nur im Ringen um sie präsent ist, wobei jedoch die Idee der Gerechtigkeit selbst gesetzte Konventionen zu hinterfragen vermag.
- (12) In der Politeia wird die Sonderstellung der Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) als Tugend „neben“ und über den drei anderen Kardinaltugenden (*sophia*, *andreia*, *sophrosyne*) deutlich. Sie stellt sich dar als das rechte Miteinander der drei anderen Potentiale, wie denn auch im individuellen Lebensimpetus (Seele, *psyché*) sich insgesamt Harmonie und Ausgeglichenheit einstellt, wenn jede Sphäre das leistet, was ihr obliegt (und nichts anderes bzw. nicht nichts):
- | | |
|----|-----------------------------------|
| 1. | logistikón-sophía-Relation: |
| 2. | thymoeidés-andreía-Relation |
| 3. | epithymetikón-sophrosýne-Relation |
- Dabei entsteht die Tapferkeit aus dem Mutartigen (*thymoeides*) und wird durch die Weisheit (rechte Einsicht; *sophia*) zur Tugend; die Leidenschaften (Angst, Wut, Zorn...) werden entsprechend kanalisiert und zielgerichtet; die Zielrichtung ist nur möglich, wenn Tugendhaftigkeit nicht „blind“, sondern rational-sehend begriffen wird. Die Vorrangstellung der Einsicht wird auch im Blick auf die Regierung des Staates sichtbar: Die glückliche Gestalt der *polis* setzt eine adäquate (ihrer Aufgabe bewußte) Regentschaft voraus und zugleich die Bereitschaft der Bürger, den Sinn ihrer Existenz nicht im bloßen Fürsichsein, sondern im Sein für andere und für das Ganze zu erkennen. Der Staat geht zugrunde, wo er opportunistisch als reine Nähr- und Versorgungsanstalt begriffen wird. In dieser Loslösung vom tugendhaften Existenzmodell besteht seine Möglichkeit, sich ganz unspektakulär und anti-totalitär (darin seiner selbst gewiß, ansonsten eher wankel- und wehmütig), friedlich und ein wenig gelangweilt von seiner eigenen Existenz aus der Geschichte zu verabschieden. Diese Dekadenz des Staates beruht auf der Dekadenz der Masse wie ihrer Regentschaft, die Maß und Ziel im platonischen Sinn vergessen haben.
- (13) Die Harmonie der Persönlichkeit in sich selber ist zumindest die *Voraussetzung der eudaimonia*, womöglich schon diese selbst. Dennoch bleibt das Ideal sittlicher Vollkommenheit zwiespältig, wo es als Programm sittlicher Selbstvervollkommnung in Szene gesetzt wird. Der *philosophischen* Kritik Otto Friedrich Bollnows (*Wesen und Wandel der Tugenden*, 1958), das Streben des Menschen nach Tugendhaftigkeit impliziere tendenziell eine Verkehrung „seiner intentional von ihm wegewardten Wesens“, somit „eine Art von ethischem Narzißmus“, korrespondiert die *theologische* Kritik Martin Luthers (1517ff), Tugend als Leitbegriff ethischer Selbstvervollkommnung widerspreche der gnadenhaften Weise, *extra se in Christo* wahre *eudaimonia* zu erlangen. Die Pointe des lutherischen Ressentiments gegenüber der scholastischen Tugendlehre liegt

im habituellen Charakter der Tugend (als gleichsam zweiter Natur, in der meine Freiheit durch die Gnade dem göttlichen Interesse konform wird und daher die aus sich heraus „aufgebesserte“ Natur des Menschen selbstgefällige Gottwohlgefälligkeit ermöglicht).

- (14) Aus der Sicht Luthers ist festzuhalten, daß für ihn (der *positiv* von Tugenden und von der Tugend Christi spricht) Tugend nicht eine Kategorie evangelischer Ethik sein kann. (Kierkegaard spricht von der „griechischen Naivität“, weil Sokrates das Böse mit dem Irrtum identifizierte statt es als Sünde im Willen festzumachen; die These eines „sokratischen Intellektualismus“ hat ihren Grund in der Behauptung, daß die Erkenntnis des Guten dessen Wollen notwendig impliziere; allerdings hat Sokrates dem Wissen anthropologisch keine vorrangige Machtstellung eingeräumt und war in dieser Hinsicht kein Intellektualist.)
- (15) Wenn Tugend ein „moralisches Können“ (Josef Schuster) darstellt, so ist theologisch und ökumenisch die Frage nach dem Grund und dem Ziel dieses Könnens entscheidend. Es kann evang.-seits nicht darum gehen, in konfessionalistischer Selbstabschottung den Tugendbegriff aufzugeben; vielmehr muß er von neuem brauchbar und diskussionsfähig gemacht werden – trotz seiner Abgestandenheit (übrigens nicht so im Angelsächsischen: *virtue* kann dort positiv-unbefangener gebraucht werden). Die zahnlose alte Jungfer Tugend (Max Scheler, 1915) feiert zwar ihr theologisches (von Schleiermacher her im Protestantismus), philosophisches und journalistisches (U. Wickert, 1995) comeback. Aber nur flott *als jung verkleidet* oder zum Baby gemacht fehlt ihr noch der argumentative „Biß“ und die systematische Verortung. Statt zahnlos zu keifen verjüngt sie ihren Mund zum Kuß, zeigt Charme in uncharmanter Zeit. Doch sie bleibt ungeheuer.
- (16) Die begrenzte Brauchbarkeit der Tugend als Leitbegriff für die Ethik zeigt sich darin, daß es eben nicht die Eine Tugend gibt (z.B. Gerechtigkeit oder Tapferkeit, Weisheit, Geduld usw.), in der sich das Ganze ethischen Verhaltens zusammenfassen ließe. Andererseits gibt es auch keine Ethik, die ganz auf den Gedanken der Tugend verzichten könnte.
- Von Aristoteles her ist die dispositionelle Vertiefung der Orientierung am Guten wesentlich (es geht also nicht um eine spontane oder sporadische Orientierung am Guten, sondern um Charakterbildung) und daher „Tugend“ unverzichtbar. In diesem Sinn ist D. Lange (Ethik, 1992 S.262) zuzustimmen: Tugenden - nicht als Ingredienz ethischer Selbstbehauptung vor Gott, sondern - im Sinne von „Charakterfestigkeit und Zuverlässigkeit“ sind (auch aus protestantischer Sicht!) „das unentbehrliche subjektive Grundmoment der Ethik“. Unentbehrlichkeit und Unverzichtbarkeit dieses Moments von Tugend heißt allerdings weder, daß der Begriff unersetzlich wäre, noch daß das Ganze der Ethik (Moraltheologie) vom Begriff der Tugend aus entworfen und entwickelt werden könnte (so etwa die These W. Kluxens im Blick auf Thomas v. Aquin; anders jedoch E. Schockenhoff). Tugenden bleiben jedoch ambivalent in der Geschichtlichkeit ihrer konkreten Füllung. Dieser Wandel ist unbestreitbar (trotz der Konstanten, insbes. dem Ringen um Gerechtigkeit). Zudem reflektieren Tugenden auf ein moralisches Können, ohne Wurzeln, Rahmen und Grenzen dieses Könnens freizulegen. Diese Freilegung wäre jedoch die erste und oberste Bedingung einer christlichen Tugendlehre. Die Gebundenheit individuellen und kollektiven Handelns macht die Reflexion auf individuelle Verhaltensdispositionen keineswegs überflüssig, stellt sie aber in ein anderes Licht.
- (17) Aus theologischer Sicht ist das Problem des Tugendbegriffs nicht seine „Zahnlosigkeit“ oder uncharmant keifende Gesetzmäßigkeit (vgl. M. Scheler 1914), sondern seine tiefe, unaufhebbare Ambivalenz. Die Frage, was es mit unserer Tugendhaftigkeit auf sich hat, und wohin sie uns eigentlich führen soll, war die Grundfrage auch für Luther. In seiner Disputation gegen die scholastische Theologie (1517, These 38) schreibt er scharf: „Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia, id est sine peccato.“ („Es gibt überhaupt keine moralische Tugend, die nicht mit Hochmut oder Verzweiflung – d.h.

Sünde – verbunden wäre.“) Die unfreiwillige Zugabe der Selbstbehauptung des Subjekts (sei es in Gestalt der hybriden Euphorie oder der tiefen, sich selbst weithin unerschlossenen Verzweiflung) ist laut Luther nicht eliminierbar. Deshalb muß der Tugendbegriff suspekt bleiben – auch allen Rehabilitierungsversuchen zum Trotz, seien sie nun theologischer Art auf den Schultern Schleiermachers (E. Herms, K. Stock) oder philosophischer Art auf denen des Aristoteles (A. MacIntyre, M. Nussbaum).

Literatur / Quellen (Auswahl):

- Aristoteles, Nikomachische Ethik (div. Ausgaben)
Asheim, Ivar: Lutherische Tugendethik?, in: NZSTh 40 (1998), S.239-260
Bollnow, Otto F.: Wesen und Wandel der Tugenden, 1958
Borchers, Dagmar: Die neue Tugendethik, Paderborn 2001
Geach, Peter: The Virtues, 1977
Honecker, Martin: Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend, in: Rippe 1998, S.166-184^{oo}
[u.a. zu Luther, Kant, Nietzsche, MacIntyre, Stock]
Kuhn, Helmut: Sokrates (1934), 2.Aufl. 1959
Lange, Dietz: Ethik in evang. Perspektive, Gö. 1992, S.259-262
MacIntyre, Alasdair: After Virtue, 1981 (dt.1987: Der Verlust der Tugend)
Müller, Anselm Winfried: Was taugt die Tugend?, Stgt. u.a. 1998
Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Ffm. 1999
Pieper, Josef: Das Viergespann (1964), Mchn. 1998
Platon: Laches, Protagoras, Menon, Euthyphron, Gorgias, Trasymachos/Politeia (insbes. Buch I und IV) (div., Ausgaben, u.a. bei Reclam und Meiner, zweisprachig: WB Darmstadt)^{oo}
Rippe, Klaus P. u.a. (Hg.): Tugendethik, Stgt. 1998 ^{oo}
Rohls, Jan: Geschichte der Ethik, Tü. 1991, S.47-55
Scheler, Max: Zur Rehabilitierung der Tugend (1914, ed. 1915 u.ö.)
Schleiermacher, Friedrich: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803
[Plato, Kant, Fichte]
ders.: Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs (Akademievorträge Berlin 1819-26), Leipzig 1928 (hg. v. O. Braun)
Schockenhoff, Eberhard: Bonum hominis [zu Thomas v. Aq.], Mainz 1987
Schuster, Josef: Moralisches Können, Würzburg 1997
Stock, Konrad: Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gü. 1995
Zehnpfennig, Barbara: Platon zur Einführung, HH 1997, S.28-129
Zeller, Eduard: Grundriss der Geschichte der grch. Philosophie (1883), Stgt. 1989, § 47

^{oo} = zur Anschaffung empfohlen

^{ooo} = Kopiervorlage im Apparat