HANS ROTTER
GÜNTER VIRT

# NEUES LEXIKON DER CHRISTLICHEN MORAL

TYROLIA

# NEUES LEXIKON DER CHRISTLICHEN MORAL

herausgegeben von
Hans Rotter und Günter Virt

Tyrolia-Verlag · Innsbruck–Wien

A - 5
42

K

Freiburg
i. Brsg.
70
90/1698

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement"

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Neues Lexikon der christlichen Moral /
hrsg. von Hans Rotter u. Günter Virt. –
Innsbruck ; Wien : Tyrolia-Verl., 1990
ISBN 3-7022-1754-1
NE: Rotter, Hans [Hrsg.]

1990
Alle Rechte bei der Verlagsanstalt Tyrolia
Gesellschaft m.b.H., Innsbruck, Exlgasse 20
Gesamtherstellung in der Verlagsanstalt Tyrolia
Gesellschaft m.b.H., Innsbruck

INHALT

Vorwort . . . . . 7
Verzeichnis der Mitarbeiter . . . . . 9
Artikel A – Z . . . . . 13
Gesamtnomenklatur . . . . . 890
Abkürzungen . . . . . 895
Allgemeine Abkürzungen . . . . . 895
Biblische Bücher . . . . . 895
Dokumente, Quellen und sonstige Literatur . . . . . 896

# Tugenden und Laster

→ Epikie → Ethik → Erfahrung → Freiheit → Glaube → Glück
→ Handeln, sittliches → Hoffnung → Klugheit → Liebe → Maß → Mut
→ Selbstverwirklichung → Sünde

## *1. Ursprünge in der griechisch-römischen Antike*

Das Konzept der Tugend (griechisch: ἀρετή, lateinisch: *virtus*) ist seit den Anfängen des Nachdenkens über das gute Leben und den rechten Weg des Menschen ein zentraler Begriff sowohl der praktischen Moralparänese wie auch der ethischen Reflexion. In der *heroischen Gesellschaft* des homerischen Epos, deren soziale Struktur ganz von Hauswirtschaft und Sippenverband bestimmt ist, meint die Tugend in erster Linie die körperliche Vortrefflichkeit des Mannes in seinen Rollen als Athlet, Krieger oder Sippenvorstand; im Kampf mit dem Tod und den Schicksalsmächten nimmt die Tapferkeit im Krieg sowie der Ruhm, den sie der eigenen Sippe einträgt, die Vorrangstellung vor allen anderen Tugenden ein. In der *klassischen Zeit* der griechischen Antike steigt die Polis zum eigentlichen Lebensraum des Menschen auf; die entscheidenden Tugenden des öffentlichen Lebens, von dem der Handwerker- und Sklavenstand freilich ausgeschlossen bleibt, sind die politische Freundschaft freier Bürger und die Gerechtigkeit in allen Angelegenheiten des gemeinsamen Lebens. In der *Spätantike* löst sich der enge, in der Rückschau von Philosophie und Mythos jedoch häufig auch idealisierte Zusammenhang zwischen Tugend und Praxis und einer bestimmten Sozialstruktur der realen Lebenswelt zunehmend auf. Der stoische Weltenbürger lebt in Harmonie nicht mit den Gesetzen seiner Stadt, sondern der kosmischen Ordnung der Natur, der Weise Plotins flieht aus dieser verdüsterten Welt in das reine Reich des Geistes. Die Möglichkeiten sinnvollen Menschseins reduzieren sich für beide auf die gelassene Zustimmung zum Schicksal und das Erreichen einer vollkommenen Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) bzw. den Weg einer inneren Reinigung der Seele, der zur abgeschiedenen Ruhe des Geistes und auf seiner höchsten Stufe zur ekstatischen Einswerdung mit dem Göttlichen führt. In erneuerter Weise wirkt der Öffentlichkeitsbezug des moralischen Lebens dagegen im urchristlichen Gemeindeethos weiter, das den Anspruch der Brüderlichkeit und Nächstenliebe auf den überschaubaren Sozialraum der kirchlichen Gemeinschaft und auf anfanghafte Formen institutionalisierter Fürsorge für Arme, Witwen und Reisende stützt.

Die ethische Reflexion der griechischen Philosophie bemüht sich schon früh um eine erste Klassifizierung der Tugenden und Laster sowie um eine systematische Erarbeitung des Tugendbegriffs. Für *Sokrates* ist sittliches Gut-Sein eine Form des rechten Wissens und der intellektuellen Kultur eines Menschen; entsprechend ist ihm die Tugend durch Bildung erlernbar. Bei *Plato* rücken dagegen auch die übrigen seelischen Antriebskräfte in den Blick; er ordnet der dreigliedrigen hierarchischen Struktur des Seelenlebens verschiedene Grundformen menschlichen Tätigseins zu, die ihren sozialen Ort in den drei Ständen seiner idealen Staatsverfassung (Philosophen, Soldaten, Handwerker und Bauern) finden. So entspringen dem vernünftigen Seelenteil die Einsicht und Weisheit, dem muthaften die Tapferkeit und dem triebhaft-begehrenden die Mäßigung. Indem er diesen drei Leittugenden die Gerechtigkeit voranstellt, die sowohl innerpsychisch als auch im politischen Bereich im Sinne eines harmonischen Ausgleichs der antagonistischen Kräfte wirkt, liefert er zugleich eine kohärente Begründung für das seit Pythagoras aufgekommene und fortan klassische Viererschema.

Am Gedanken der Übung und des Erlernens einer künstlerischen Fertigkeit wie des Kithara-Spiels ist das wichtigste Element des *aristotelischen Tugendbegriffs* abzulesen. Ἕξις, der spätere *habitus,* meint eine zur verläßlichen Gewohnheit gewordene Haltung des Menschen, die ihn dazu befähigt, die Leidenschaften seiner Seele am Maß der praktischen Vernunft auszurichten und sie dauerhaft, spontan und leicht in den Dienst eines guten und glücklichen Lebens zu stellen. Entsprechend seiner dichotomischen Seelenlehre unterscheidet Aristoteles die „dianoetischen" Verstandestugenden von den im eigentlichen Sinne „ethischen" Tugenden, deren inhaltliches Eigenprofil das Kriterium der rechten Mitte (μεσότης) erfaßt, das etwa der Großzügigkeit ihren Ort im ungefähren Schnittpunkt von Geiz und Verschwendung oder der Tapferkeit annähernd in der Mitte von Feigheit und Tollkühnheit zuweist. Daß die Tugend stets die „Mitte" sucht, meint freilich nur ihre inhaltliche Festlegung zwischen zwei ihr entgegengesetzten Extremhaltungen, nicht aber ihren Rang als höchste Form gelungenen menschlichen Handelns. Aristoteles unterscheidet ausdrücklich, daß die Tugend „hinsichtlich ihres Wesens und der Bestimmung ihres Was-Seins eine *Mitte,* nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das *Höchste* (Eth. Nik. 1107 a 5) ist, so daß sie am ehesten im Bilde eines Grates erfaßt wird. Das Wissen um die Verschiedenheit und den Zusammenhang der Tugenden untereinander vertieft sich in der *Stoa;* sie kennt die Tugend nur im Singular als die eine und einzige Lebensform der

Freiheit von jeglicher Leidenschaft, die – um ihrer selbst willen erstrebt – allein wahres Glück verbürgt und den Weisen an der Unwandelbarkeit Gottes teilhaben läßt. Ein dreigliedriges Stufenschema findet sich dagegen in der *neuplatonischen* Rede von den bürgerlich-politischen, den reinigenden und den exemplarisch-kontemplativen Tugenden wieder, das durch die Vermittlung des *Macrobius* Eingang in die Scholastik findet und vor allem die monastische Spiritualität des frühen Mittelalters nachhaltig prägt.

## *2. Aufnahme in der Bibel*

Das hebräische AT kennt viele Tugenden (vgl. die Liste von Is 11,2), aber kein Äquivalent für deren Begriff. Unter dem Einfluß der griechischen Ethik verwendet die LXX das Wort ἀρετή, um sowohl die Macht Gottes (Is 42,8; Zach 6,13) als auch die sittliche Haltung des Frommen (Weish 4,1; 5,13) auszudrücken; in Weish 8,7 findet sich das damals bekannte Quaternar in einer Reihung, der die Gerechtigkeit voransteht. Das griechische NT greift den Begriff der Tugend gelegentlich auf (zur Kennzeichnung göttlicher Macht und Herrlichkeit 1 Petr 2,9; 2 Petr 3,1 und für die sittliche Einstellung des Menschen etwa Phil 4,8 und 2 Petr 1,5–7); er nimmt im gesamten ntl. Schrifttum jedoch allenfalls eine Randstellung ein. Möglicherweise ist diese Zurückhaltung gegenüber dem zentralen Topos der zeitgenössischen Profanethik darin begründet, daß der Tugendbegriff für das Sprachenempfinden der ntl. Schriftsteller zu sehr der Herausstellung menschlicher Leistungsfähigkeit dient, während sie das rechte Handeln wie auch das Gut-Sein des Menschen in erster Linie als Geschenk und Gabe Gottes verstehen. Die paulinische Theologie wendet sich scharf gegen die Tendenz zur Selbstrechtfertigung des Menschen vor Gott (vgl. Röm 3,24), in der sie eine latente Gefahr des antiken Tugendideals gerade in seinen anspruchsvollen Formen sieht; in Gal 5,22 bezeichnet Paulus Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung, die allesamt auch in den Tugendkatalogen der popular-philosophischen zeitgenössischen Ethik genannt werden, vorangestellt als „Früchte des Geistes". Er rechnet in nüchternem Respekt vor dem profanen Ethos seiner Zeit damit, daß seinen Adressaten alles, „was Tugend heißt und lobenswert ist" (Phil 4,8), ebenso bekannt ist wie der Inbegriff allen Lasters, das „sich nicht gehört" (Röm 1,28).

Im gleichen Sinne greifen die urchristlichen Schriftsteller der zweiten und dritten Generation zur inhaltlichen Bestimmung des von Christen in der länger werdenden Zeit der Bewährung geforderten Verhaltens

weitgehend auf die Tugend- und Lasterkataloge zurück, die zum Gemeingut paränetischer Tradition gehören (vgl. Eph 4,32–5,5; Kol 3,5–8.12–14; 1 Tim 1,9f.4,12; 2 Petr 1,5–7). Deren Integrierung in den neuen christlichen Sinnhorizont führt zur betonten Herausstellung der Tugenden, in denen sich die eschatologische Erwartung der Christen ausspricht, insbesondere der Hoffnung, Wachsamkeit, Nüchternheit und Geduld, andererseits aber auch zu einer neuen Hochschätzung von Haltungen wie Demut, Mitleid und gegenseitiger Unterordnung, die zwar (entgegen einem noch immer verbreiteten Vorurteil) auch in der griechischen Ethik bekannt sind, dort aber noch nicht die pointierte Herausstellung erfahren, die ihnen dadurch zuwächst, daß sie unmittelbar an dem Lebensmodell Jesu abgelesen werden. Häufig bleiben die übernommenen Tugendkataloge in ihrem Eigenbestand jedoch unangetastet und werden nur dadurch modifiziert, daß sie von den christlichen Grundhaltungen des Glaubens und der Liebe umklammert sind (vgl. 1 Tim 4,12; 6,11; 2 Tim 3,10; 2 Petr 1,5–7). Am folgenreichsten hat das NT, das selbst keine systematische Tugendlehre entwickelt, die spätere theologische Reflexion jedoch dadurch angeregt, daß sie in der Rede von Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13) dem philosophischen Tugendschema eine Trias zur Seite stellt, in der sich die innere Wurzel und die angespannte Dynamik des christlichen Ethos bündeln.

### *3. Entfaltung im Mittelalter*

Die lateinischen Kirchenväter geben das antike Erbe der Tugendethik an das christliche Mittelalter weiter. *Ambrosius* deutet im Anschluß an Philo von Alexandrien die vier Paradiesströme allegorisch auf die *prudentia, temperantia, fortitudo* und die *iustitia;* er ist es auch, der den vier Grundtugenden mit Hilfe der Spr 16,14 entlehnten Metapher der Türangel den Namen „Kardinaltugenden" gibt. *Hieronymus* gebraucht das Bild eines Viergespanns, dessen Wagenlenker Christus ist. *Gregor der Große* greift auf die biblischen Listen zurück und parallelisiert erstmals die philosophischen Kardinaltugenden mit den theologischen Tugenden und den Gaben des Heiligen Geistes. Seine Einheit findet das breit angelegte Klassifikationsnetz der Tugenden wie bei *Augustinus* in der von Gott geschenkten, allein durch die Gnade Christi gewirkten Liebe, ohne die es keine wahre Tugend gibt. In den Katalog der Hauptlaster, dem er seine seitdem gültige Form gibt, fließen auch außerbiblische (vor allem die Acht-Laster-Lehre der Wüstenväter) und nichtchristliche Quellen mit ein; das ganze Mittelalter hindurch werden

nun Hoffart, Geiz, Neid, Maßlosigkeit, Unkeuschheit, Zorn und Trägheit als die sieben Hauptsünden *(vitia capitalia)* gezählt.

Das systematische Interesse der scholastischen Theologie richtet sich vor allem auf eine exakte begriffliche Formulierung des Tugendgedankens. Im Gefolge des Augustinus gewinnt, vermittelt durch das zum Schulbuch gewordene Sentenzenwerk des *Petrus Lombardus,* anfangs eine Definition breiten Einfluß, in deren Mittelpunkt das Handeln Gottes am Menschen steht. Tugend ist eine „gute Verfassung des Geistes" *(bona qualitas mentis),* die von Gott selbst gewirkt und dem Menschen als reines Geschenk seiner Gnade gegeben ist; das Weiterwirken der augustinischen Gnadentheologie fordert in zugespitzter Konsequenz, daß sie „Gott allein im Menschen hervorbringt" *(quam Deus solus in homine operatur* – Liber Sententiarum II 27,5). Seitdem im 13. Jh. vor allem auf dem Gebiet der Ethik eine umfassende Aristotelesrezeption einsetzt, wirkt einer solchen Auflösung des Ethischen unter der Allmacht der göttlichen Gnade eine zweite Definition entgegen: „Tugend ist, was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht" *(virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit* – S. Th. I/II, q 55 a 3; Eth. Nik., II, 5; 1106a 15–23). In ihrem Mittelpunkt steht der aristotelische Gedanke des Habitus, einer stabilen Handlungsvorprägung, die dem menschlichen Tätigsein im ethischen wie im intellektuellen Bereich Konstanz, Freude und Kreativität zugleich verleiht.

In dem wirkungsgeschichtlich bislang bedeutungsvollsten systematischen Entwurf einer theologischen Tugendethik führt *Thomas v. Aquin* beide Linien zusammen, indem er das philosophische Schema der vier Kardinaltugenden als Ordnungsgefüge des gesamten ethischen Stoffes zugrunde legt und ihm die biblische Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe in der Weise voranstellt, daß die *caritas* der architektonische Schlußstein und das durchgängige Handlungsprinzip für den gesamten Tugendkanon bildet. Er beschreibt das ethische Handeln als den Weg der Liebe, auf dem der Mensch nach dem Ziel seines äußersten Seinkönnens ausgreift und seiner ewigen, alle irdische Lebenserfüllung übersteigenden Vollendung entgegengeht. Die sittlichen und die intellektuellen Tugenden benennen dabei immanente Qualitäten des Menschseins, in denen sich die Gestalt seines ewigen Lebens bei Gott vorweg entwirft; im ethischen Handeln und in der Betrachtung der Wahrheit antizipiert der Mensch kraft der Ausrichtung seines ganzen Lebens am *finis ultimus* bereits jetzt das ewige und unzerstörbare Glück, das ihm von Gott her zugedacht ist. Thomas verbindet dabei die These von der Liebe als der „Form" aller Tugenden mit dem Konzept des

*habitus infusus* und gelangt so zu dem Gedanken, daß Gott dem Menschen zugleich mit Glaube, Hoffnung und Liebe auch alle Tugenden des moralischen Lebens eingießt. Dieses später heftig umstrittene und selbst von seinen Kommentatoren oft mißverstandene Interpretament erlaubt es ihm, die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Gnade in den anthropologischen Handlungsstrukturen zur Geltung zu bringen, die in einer Tugendethik vorrangig zur Sprache kommen. Anders als die *Franziskanerschule,* die alle Tugenden in den Willen verlegt, nimmt er dabei alle seelischen Potenzen in den Blick und kann so auch den Beitrag der psychischen Antriebskräfte, insbesondere des konkupiszi-blen und irasziblen Strebevermögens zu einem vollendeten und reifen Menschsein würdigen.

Diese innere Weite der thomanischen Konzeption verliert sich in der Krise des *Nominalismus,* der den Gedanken des Sittlichen nicht mehr auf die innere Gutheit des Handelns und seine Kongruenz mit dem wahren Glück des Menschen, sondern auf das moralische Gesetz und den hinter ihm stehenden dekretorischen Willen eines allmächtigen Gottes gründet.

### 4. *Neuzeit, Aufklärung und gegenwärtige Diskussion*

Obwohl der neuzeitlichen Ethik der Gedanke eines einheitlichen Lebenszieles und die Möglichkeit der Verständigung auf verpflichtende Leitbilder gelungenen Lebens verlorengeht, bleibt der Tugendbegriff bis in das 18. Jh. hinein die vorherrschende Stilform der philosophischen Ethik. Ohne die innere Verbindung mit der Vorstellung vom guten Leben reduziert sich sein formaler Gehalt jedoch auf eine äußere Disposition zur Befolgung moralischer Regeln, die gemäß dem Postulat der Universalisierbarkeit einen friedlichen Ausgleich unter den divergierenden Interessen aller Beteiligten gewährleisten sollen. Auf der Ebene seines materialen Inhaltes verändert sich das Tugendbewußtsein entsprechend dem Wandel der Lebensformen im aufgeklärten, bürgerlichen und frühindustriellen Zeitalter. Als Paradigma für die Herauskunft des Neuen kann dabei der Aufstieg der im Mittelalter als sündhaftes Laster geächteten *curiositas* zur Tugend der wissenschaftlichen Neugierde und Entdeckerfreude gelten. Im familiären und beruflichen Bereich kommt es zur Ablösung der ritterlichen und höfischen Tugendsysteme und zur Herausbildung der bürgerlichen Tugenden wie Sparsamkeit, Ordnungsliebe, Fleiß, Anständigkeit und Sauberkeit; auch die verengte Fixierung des Tugendbegriffs auf den intimen Be-

reich von Ehe und Sexualität ist ein Ergebnis dieses Wandlungsprozesses.

Während der Tugendgedanke durch den inflationären Gebrauch und das hohle Pathos der Literatur und Moralpädagogik des ausgehenden Bürgertums obsolet und zum Gegenstand karikierender Darstellung auf der Theaterbühne wird, vollzieht in theoretischer Hinsicht *I. Kant* den radikalen Bruch mit der Tradition. Als Geneigtheit, der Pflicht zu folgen, ist die Tugend zwar noch immer gefordert, aber dadurch, daß sich der Unbedingtheitsanspruch des Ethischen nun in genauer Umkehrung des Tugendgedankens auf den Primat des Sollens vor dem Können und den Antagonismus von Pflicht und Neigung gründet, ist einer systematischen Tugendethik der Boden entzogen. Die Versuche aus dem Umkreis der *Wertphilosophie* unseres Jh.s, die formale Reduktion des sittlichen Anspruchs auf ein reines „Du sollst" durch eine Rehabilitierung der Tugend zu überwinden, sind vor allem deshalb gescheitert, weil sie die Tugenden nicht lebensnah genug als „Richtungen des sittlichen Könnens" (M. Scheler) verstanden und sie, bei *N. Hartmann* zudem unter bewußtem Verzicht auf das psychologische Fundament der Habituslehre, durch eine fast hymnische Idealisierung auf eine erfahrungsferne, rein ästhetische Ebene emporhoben. Stärker an der anthropologischen Verwurzelung und der politisch-sozialen Einbindung der antiken Tugendethik knüpfen dagegen der Rückgang *O. F. Bollnows* auf die „einfache Sittlichkeit" des Alltags und der jüngste Versuch *A. MacIntyres* an, den aristotelischen Tugendgedanken im lebensweltlichen Kontext eines sozialen Gruppenethos wieder zu beleben. Auf ein neues Verhältnis von individuellen und sozialen Haltungsbildern zielt *D. Mieths* Versuch einer Neubegründung der Tugendlehre, in dessen Mittelpunkt Lebensförderlichkeit, Friedensbereitschaft und Wahrhaftigkeit stehen. Stärker im Blick auf die Annahme der Fraglichkeit des Daseins im ethischen Grundentschluß des einzelnen versteht *W. Weischedels* „skeptische Ethik" die einzelnen Tugenden als Ausfaltungen der drei Grundhaltungen von Offenheit, Abschiedlichkeit und Verantwortlichkeit. Auf Dauer wird das Projekt einer erneuerten Tugendethik nur Erfolg haben, wenn es sich aus der oft verdeckten Symbiose mit den Motiven einer offen vorgetragenen oder nur unterschwellig wirksamen pessimistischen Zeitkritik befreien kann und zum unverstellten Blick auf sein großes Thema, die Bindung des verläßlichen Glücks an die Vorstellung vom guten Leben, zurückfindet.

Im angelsächsischen Raum wird seit über 30 Jahren eine heftige Debatte darüber geführt, welche ethische Grundkategorie, der Tugendgedanke oder das normative Postulat des Sollens, die ethische Reflexion

leiten soll. Einigkeit wurde darin weitgehend darüber erzielt, daß weder eine reine Haltungsethik noch eine bloße Pflichtenlehre oder Regelethik dem Phänomen der moralischen Erfahrung gerecht wird. Unter der Voraussetzung einer komplementären Zuordnung von Tugend und moralischem Gesetz verschiebt sich der Gegensatz auf die Frage, welcher Typos die größere Integrationsfähigkeit für die Erklärungsleistung des jeweils anderen aufweist. Dabei kann der Tugendgedanke für sich in Anspruch nehmen, daß er der Ethik mit dem Thema einer einheitlichen Lebenspraxis und dem Aufweis des sittlichen Könnens eine umfassende Fragestellung aus der Perspektive des handelnden Subjekts zurückgibt: Die Einzelhandlung kommt als Teil einer großen Handlungsstruktur und als symbolische Repräsentation eines zugrundeliegenden Lebensentwurfs in den Blick; das ganze sittliche Leben erscheint als der Weg der freien Selbstaneignung des Menschen. Die Frage: „Was soll ich tun?" wird der ethischen Grundfrage: „Wer will ich sein?" zugeordnet und die jeweilige Bestimmung des sittlich Richtigen in den Horizont der Frage nach dem guten Leben gestellt.

Auch in praktischer Hinsicht erscheint die Zeit für eine Neuentdekkung der im Begriff der Tugend vorausgesetzten Möglichkeiten des Menschseins günstig. Die Gefährdung des Humanum in unserer technologischen Zivilisation mit ihren rasanten Veränderungen macht die Unerläßlichkeit neuer Haltungsbilder wie Zivilcourage, Schonung im Umgang mit der Natur, Rücksichtnahme auf die Interessen künftiger Generationen und Lebensförderlichkeit im weitesten Sinn bewußt, die es dem Menschen erlauben, gemeinsam nicht nur defensiv, sondern vorauslaufend und prospektiv auf die Herausforderungen des technologischen Zeitalters zu antworten.

*O. F. Bollnow,* Einfache Sittlichkeit (1957); *A. MacIntyre,* Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (1987); *D. Mieth,* Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (1984); *J. Pieper,* Das Viergespann (1964); *M. Scheler,* Zur Rehabilitierung der Tugend (1950); *E. Schockenhoff,* Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (1987); *W. Weischedel,* Skeptische Ethik (1980).

EBERHARD SCHOCKENHOFF