

Wandel der Werte und Tugenden als gesellschaftliche Tatsache
A. Soziologische und psychologische Erhebungen

John Coleman

Werte und Tugenden in fortgeschrittenen modernen Gesellschaften

Obwohl das vorliegende Heft von CONCI- LIUM sich sowohl mit Werten als auch mit Tugenden beschäftigt, möchte ich selbst mich auf das Thema Tugenden beschränken. Ich trage hierzu drei hauptsächliche Thesen vor, die ich im folgenden verteidigen möchte. 1. Die Kategorie der Tugend findet in den meisten zeitgenössischen Abhandlungen zum Thema Moral keine Verwendung. Stattdessen stehen Begriffe wie «Pflicht» und «Verpflichtung» im Vordergrund, oder man beruft sich vor allem auf Prinzipien der Vernunft, der Intuition und des Emotionalen. 2. Ich behaupte, daß der Grund für die Vernachlässigung der Tugend als einer moralischen Kategorie in den Voraussetzungen einer Theorie der Tugend (eine selbständige Gemeinde; ein teleologisches Verständnis des menschlichen Lebens; eine einheitliche Geschichte, die dem Leben als Ganzem einen Sinn gibt; eine Tradition) liegt, da diese weder den vorherrschenden ideologischen Grundlagen der nachmodernen Gesellschaft noch den fortschrittlichen Institutionen der Industriegesellschaft entsprechen. 3. Obwohl die Kirche gut beraten wäre, wenn sie zum Begriff der Tugend als einer Möglichkeit, moralisch

verantwortetes Leben zu begreifen, zurückfände, ist sie hierzu nicht in der Lage, wenn sie nicht bereit ist, Züge einer Gegenkultur anzunehmen und sich im Hinblick auf wichtige Elemente der liberal-fortschrittlichen Gesellschaft ablehnend zu verhalten. Wenn wir erneut zu einer Sprache der Tugend finden wollen, werden wir auch die Gesellschaft erneuern müssen.

Ich betrachte den Niedergang einer Sprache der Tugend, wie sie einem «guten Leben» und einer «guten Gesellschaft» angemessen ist, als ein Unglück, das die moderne Gesellschaft heimge- sucht hat. Jedoch möchte ich nicht nostalgischen Beschwörungen früherer Tugendtraditionen das Wort reden (z. B. der des Thomas von Aquin), ohne nicht auch den modernen Praktiken und Institutionen eine sorgfältige Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, denn dies ist eine notwen- dige Voraussetzung für eine kritisch orientierte Rückgewinnung des Tugendbegriffs. Um die oben angeführten Thesen zu erläutern, werde ich mich auf drei bedeutende und einflußreiche Ar- beiten zum Thema Tugend stützen, die in den letzten Jahren in der englischsprachigen Litera- tur erschienen sind: Das Buch Alasdair MacInty- res *After Virtue* ist in erster Linie der Beitrag eines Philosophen, dem die moderne Sozialwis- senschaft zu tiefgehenden Kenntnissen verhalf¹. Die zweite Arbeit, *Habits of the Heart* von Robert Bellah u. a., bietet eine eher freimütige soziologische Diskussion der gesellschaftlichen Folgen eines zügellosen Individualismus, der dem Reden von Tugend im Wege stehe². Der dritte Beitrag zu unserem Thema ist in den verschiedenen Büchern des Amerikaners und protestantischen Theologen Stanley Hauerwas zu finden, wo dieser die Empfehlung erläutert, daß die Moralthologie der Kirche und moral- philosophisches Denken zu einer älteren Tradi- tion der Ethik, die sich in Tugendbegriffen aus- drücke anstatt in abstrakten Prinzipien der Ver- nunft, zurückkehren sollten³.

Ich strebe im vorliegenden Artikel keinen rei- nen Bericht an, wie er in Büchern zu finden ist. Vielmehr möchte ich die Diskussion über die Verständnisschwierigkeiten vorstellen, die sich einstellen, wenn es in den modernen Industriege- sellschaften um das Thema Tugend geht. Ebenso beabsichtige ich, die Notwendigkeit eines neuen Weges aufzuzeigen, wie immer dieser auch aus- sehen mag, der uns zu der früheren Redeweise über die wesentlichen Tugenden, die für ein gutes Leben und eine gute Gesellschaft stehen

können, zurückführt. Zunächst aber gilt es zu erläutern, was ich mit der Bezeichnung «fortgeschrittene moderne Gesellschaften» meine, wenn dies auch nur in recht allgemeiner Form geschehen kann.

Einige Merkmale der fortgeschrittenen modernen Gesellschaft

Wie sind die fortgeschrittenen nachindustriellen modernen Gesellschaften am besten zu kennzeichnen? Es kann von einer generellen Übereinstimmung hinsichtlich des Wertpluralismus in allen modernen Gesellschaften ausgegangen werden, sowie von einer strukturellen und funktionalen Differenzierung miteinander konkurrierender institutionalisierter Bereiche menschlichen Handelns (der Wirtschaft, der Politik, der organisierten Religion, der Familie, der Erziehung, der unabhängigen Kunst); Bereiche, deren Segmentierung und Differenzierung – wenn nicht sogar Zerstückelung – einem jeden auch noch so einleuchtenden Integrationsprinzip entgegenstehen.

Wie Thomas Luckmann in seinem Buch *Die unsichtbare Religion* und Daniell Bell in seiner Studie *The Cultural Contradictions of Capitalism* feststellten, weisen die modernen Industriegesellschaften einen Mangel an kultureller Einheitlichkeit bzw. Einigkeit auf⁴. Als Motor, der die Gesellschaft in Gang halte, reiche der herrschende Systemfunktionalismus anstelle eines realen Konsensus völlig aus. Bestenfalls regele irgendeine Spielart einer utilitaristischen und wichtigtuersischen Rationalität die Frage des gesellschaftlich Guten (wie an der liberalen Theorie als *rein* verfahrensorientierter Gerechtigkeit zu sehen) oder bestimme eine Spielart des expressiven Individualismus die persönlichen Lebensentscheidungen. Die vorhandene Rollenspezialisierung gehe mit einer Rollensegmentierung einher. So übernahmen wir mit verschiedenen Rollen auch jeweils verschiedene Aufgaben, je nach der Rolle, die wir gerade spielten: die des Staatsbürgers, des Vaters, des Industriearbeiters, des Kirchgängers in einer Pfarrgemeinde, des Mitglieds einer politischen Partei. Es existiere kein allgemeiner gesellschaftlicher Konsens bzw. kein rationaler Bezugsrahmen, die uns erlauben würden, ein Urteil über die hieraus erwachsenden Rollenkonflikte und die damit einhergehende *Anomie* der Persönlichkeiten zu sprechen. Das Ich oder Selbst des Menschen sei zu einem leeren

Begriff geworden, der keinen historischen Ort mehr habe und in keiner Traditionsgemeinschaft mehr verankert sei. Das Ich wähle sich seine Lebensentwürfe lediglich aus, anstatt sie zu entdecken oder ausfindig zu machen. Die Rollenkonflikte würden allenfalls durch das «reguliert», was Philipp Rieff «den Triumph des Therapeutischen»⁵ nennt.

Die Kolonialisierung der Lebenswelt durch die technische Rationalität

Mit seinem ausladenden Werk *Die Theorie des kommunikativen Handelns*⁶ steuerte Jürgen Habermas eine Möglichkeit bei, die moderne fortgeschrittene Industriegesellschaft zu verstehen. In Anlehnung an Max Weber spricht er zum einen von einer ausgeprägten Segmentierung der Wertbereiche Wirtschaft und Technik, in denen eine auf Zweckmäßigkeit bedachte technische Rationalität bestimmend sei; zum anderen von den Praxisbereichen der Moral, die mit Hilfe einer sozialen Rationalisierung reguliert würden – sei es im politischen, rechtlichen, soziologischen oder ethischen Bereich; und schließlich von einem Bereich der autonomen Kunst, in dem eine der Ästhetik entsprechende Rationalität maßgeblich sei. Habermas sieht das moderne Planen einer Tyrannei der zweckgerichteten technischen Rationalität ausgesetzt, die die Autonomie der anderen Bereiche untergrabe und sie der technisch-rationalen Logik unterwerfe. Wie Habermas in einem schon klassischen Aufsatz nachweist, sind Wissenschaft und Technik zur Ideologie geworden.

Moderne Gesellschaften zeichnet zweierlei aus, der *Systemaspekt* (die Wirtschaft unter der Herrschaft des Geldes und Marktes und die politische Ordnung, die von einer Verwaltungsmacht gesteuert wird, die die Aufgabe der Zentralisierung und Planung der Politik hat) und die *Lebenswelt* (tatsächlich eine Pluralität von Lebenswelten). Letztere besteht aus praktischen Alltagsgeschäften wie der Heirat, der Arbeit, der Freundschaft, der Kommunikation über öffentliche Probleme, den dazwischenliegenden sozialen Einheiten des gesellschaftlichen Lebens usw. Es mutet wie ein grausames Paradox der Rationalität an, daß die Rationalisierung der modernen Gesellschaft bzw. deren Errungenschaft, die Systemmechanismen, zur Zerrüttung der Lebenswelt oder wie Habermas sagt, zu ihrer «Kolonialisierung» führen. Die Imperative der umfassen-

deren Systeme der modernen Gesellschaft, als da sind die Wirtschaft, die politische Ordnung und die wissenschaftlich-technische Apparatur, nötigen den Lebenswelten ihre Formen der Rationalität (die vom «Erfolg», der «Leistung» und der technischen Angemessenheit der zur Realisierung der vereinbarten Ziele eingesetzten Mittel vollkommen beherrscht werden) auf. Alles Verstehen und jeder Sinn und Zweck muß zu mehr Erfolg und Leistung führen. Das dabei entstehende Gefühl der *Anomie*, des Mangels an Sinn in den Bereichen Arbeit, Familie und öffentlicher Diskurs kann nur überwunden werden, so argumentiert Habermas, wenn die der Lebenswelt innewohnende Sinnhaftigkeit und Rationalität von der Herrschaft der technischen Rationalität befreit werden.

Andere Gesellschaftskritiker, besonders die sogenannten nachmodernen oder dekonstruktivistischen Autoren, verzweifeln an der Unmöglichkeit, die Begrenzungen zu überwinden, die Historizismus, kulturelle Relativität, Dezionismus und Vielgötterei der Werte bedeuten, die wesentlich zu der von Max Weber beschriebenen Moderne hinzugehören. Diese Gesellschaftskritiker bestreiten unsere Fähigkeit, eine alles überwölbende Geschichte oder transkulturelle Sprache zustande zu bringen, die eine wirklich angemessene Integration bewerkstelligen könnten. Wir wählten zwar einen für uns grundlegenden Sinn, «spielten» aber mit ihm herum, statt ihn wirklich tiefgründig zu erkennen⁷.

Wir sind nun in der Lage, auf unsere erste These zurückzukommen: In den meisten zeitgenössischen Abhandlungen zur Moral taucht der Tugendbegriff nicht auf. Stattdessen stehen Begriffe wie «Pflicht» und «Verpflichtung» im Vordergrund, oder man beruft sich in erster Linie auf Prinzipien der Vernunft, der Intuition oder des Emotionalen.

These 1: Die Verpflichtung als in der modernen Ethik vorherrschende Kategorie der Tugend

Der Amerikaner und Ethiker William Frankena äußert sich zu der Tatsache der Vernachlässigung des Tugendthemas in der modernen Ethik wie folgt: «Mir scheint, die Moralphilosophie müßte mehr tun als nur in einer Fußnote, in einem Artikel oder Kapitel auf eine Ethik der Tugend anzuspielen. Sie müßte die Möglichkeit einer zufriedenstellenden Ethik der Tugend eingehend untersuchen, die eine Alternative zu einer Ethik

der Verpflichtung und des moralischen Gutseins darstellen oder sie gar ersetzen könnte: dies nicht nur, um zu zeigen, wovon die Leute, die wir in den Biographien und der Literatur bewundern können, eigentlich leben, sondern auch um zu sehen, was es mit unserer «neuen Moral» auf sich hat, und wie wir selbst leben sollten oder doch zumindest leben könnten»⁸. Obgleich einige wenige vereinzelte Versuche von Ethikern unternommen wurden, zur Idee der Tugend als einem Schlüsselbegriff der Moral zurückzukehren – in der Tat, so argumentiert Stanley Hauerwas, hat die Tugend einen zentraleren moralischen Stellenwert als die Verpflichtung, weil «die Integrität und nicht die Verpflichtung das Kennzeichen eines wirklich moralischen Lebens ist» – werden wir gleich sehen, daß der Grund für das Fehlen einer anhaltenden Diskussion zum Thema Tugend in unserer zweiten These zu finden ist: Der Grund für die Vernachlässigung der Tugend als einer moralischen Kategorie liegt in den Voraussetzungen einer Theorie der Tugend (eine selbständige Gemeinde; ein teleologisches Verständnis des menschlichen Lebens; eine einheitliche Geschichte, die dem Leben als Ganzem einen Sinn gibt; eine Tradition), da diese zu der vorherrschenden Ideologie und den entscheidenden Institutionen der nachmodernen Industriegesellschaften nicht passen⁹. Um diese Behauptung mit Substanz zu versehen, werden wir uns nun der Diskussion in den Arbeiten Alasdair McIntyres und Robert Bellahs zuwenden. Ihre Analyse der Nöte der modernen fortgeschrittenen Gesellschaften entspricht der von Habermas vertretenen Auffassung in vielfältiger Weise.

These 2: Die Tugend als Begriff einer Gegenkultur zur Moderne und deren Voraussetzungen

Alasdair MacIntyre behauptet, daß «wir unser Verständnis für die Moral in ihrer theoretischen wie praktischen Dimension weitestgehend – wenn nicht sogar völlig – verloren» hätten¹⁰. Jedoch äußere sich dieser Verlust nicht nur in einem Vergessen der Theorie einer geistigen Tradition; vielmehr setze «jede Moralphilosophie typischerweise eine Soziologie voraus». Die soziologischen Voraussetzungen für die Rückgewinnung einer Theorie der Tugend aber seien nicht vorhanden. Aus der Sicht MacIntyres ist der moderne Pluralismus weniger durch einen geregelten Dialog zwischen den Standpunkten verschiedener Religionsgemeinschaften gekenn-

zeichnet, als vielmehr durch eine wenig harmonische Mischung zusammengewürfelter und bruchstückhafter religiöser Standpunkte. Die beiden hauptsächlich modernen Anwärter auf Moral seien die Kantianischen Formen der Verpflichtung und ein Nützlichkeitskalkül, das das größte Gut entweder durch rationale Kräfte oder durch eine gefühlsmäßige, rein expressive Geltendmachung erreichbar machen soll. Das Gefühlsmäßige habe inzwischen Eingang in unsere moderne Kultur gefunden und liege dem modernen bourgeois Liberalismus zugrunde. Die Moderne sei durch eine Moraldebatte gekennzeichnet, «in der widersprüchliche und nicht vergleichbare moralische Prämissen und moralische Verpflichtungen miteinander konfrontiert werden und die Ausdruck einer kriterienlosen Wahl zwischen diesen Prämissen ist; einer Wahl somit, die rational nicht zu rechtfertigen ist». Der Triumph des Gefühlsmäßigen in der Ethik zeige an, daß es an einer von allen geteilten und allgemein bekannten rationalen Rechtfertigung der Moral fehle.

Warum war das Vorhaben der Aufklärung, eine autonome und auf vernünftigen Verpflichtungen beruhende Moral zu finden, fehlgeschlagen, ja, hat sogar fehlschlagen *müssen*, wie MacIntyre annimmt? Ein Nützlichkeitskalkül ist notorisch zweifelhaft. «Die Vorstellung vom größten Glück einer noch so großen Anzahl von Menschen ist eine Vorstellung bar jeden klaren Inhalts.» Da er jede materielle Teleologie meide, biete der Utilitarismus keine Möglichkeit, sich zwischen verschiedenen miteinander konkurrierenden Definitionen des Guten oder des Glücks zu entscheiden. Er schließe alle materiellen Definitionen des «guten Lebens» und der «guten Gesellschaft» aus. Das Vorhaben Kants scheitert nach MacIntyres Ansicht aus genau demselben Grunde. Denn «ohne einen teleologischen Rahmen bleibt das Vorhaben einer Moral insgesamt unverständlich».

Soziologisch gesehen bringt jede Gesellschaft repräsentative Charaktertypen hervor, die eine Verschmelzung von sozialer Rolle und Persönlichkeit darstellen und die für die moralischen Ideale der Gemeinschaft stehen und diese verkörpern. MacIntyre behauptet, daß die repräsentativen Charaktertypen (das gesellschaftliche Ideal eines erfolgreichen Lebens) der fortgeschrittenen modernen Gesellschaft eine dreifache Ausprägung hätten: als der reiche Ästhet, der bürokratische Manager und der Therapeut. Die

moralische Norm des Ästheten sei ein expressiver Individualismus, für den ästhetisch intuitive Begriffe und die je schickliche Antwort oder Reaktion von maßgeblicher Bedeutung seien. Für diesen Charaktertyp könne die Tugend, die ja immer allseits bekannt sei, keine normative Bedeutung haben. Der Manager hingegen strebe eine Wertneutralität an und verlasse sich auf seine Rolle als «technischer» Experte, in der er die Sozialpolitik maßgeblich bestimme. Er entscheide über die Mittel und Ziele, behaupte aber, eine wirkliche Rationalität bezüglich der Ziele des sozialen Lebens sei gar nicht erlaubt. Der Therapeut schließlich beurteile das Handeln und seine Möglichkeiten anhand eines emotionalen Erfolgskriteriums sowie der Kriterien psychologische Wirksamkeit und Anpassung.

MacIntyre behauptet, daß die soziologischen Voraussetzungen für einen erneuerten Tugendbegriff in den Institutionen der modernen Gesellschaft nicht gegeben seien. Von Tugend könne überhaupt nur die Rede sein, wenn der Mensch *als* Mensch als «funktionales Konzept» von Bedeutung sei und nicht nur die sozialen Rollen der Gesellschaft. Jedoch hätten Menschen *als* Menschen in der Moderne keine festgelegten Funktionen. Dennoch, «die Vorstellung von einem guten Leben des Menschen» sei «älter als der Tugendbegriff». Die moderne technische Rationalität lösche alle teleologischen Kategorien und jede wirklich rationale Möglichkeit hinsichtlich der Ergebnisse und Ziele des Handelns aus. Andere Voraussetzungen einer Theorie der Tugend umfaßten Vorstellungen von (1) einer Praxis, (2) der geschichtlichen Einheit des menschlichen Lebens als etwas, das mehr ist als nur die Anhäufung von Episoden, (3) einem Begriff von Gesellschaft, der diese als eine Gemeinschaft betrachtet, die eine von allen geteilte Vision dessen eint, was für den Menschen gut sei, und schließlich (4) einer Tradition.

Unter «Praxis» stellt sich MacIntyre ein feststehendes kooperatives menschliches Handeln vor, das sich an «inneren Gütern» orientiert, die vortreffliche Vorbilder für ein menschliches Wirken oder eine Praxis abgeben können; Vorbilder, wie sie jedem Tätigsein zu eigen seien, welches das Wohl einzelner und ebenso das der Gemeinschaft bewirke. Bezeichnenderweise zählten in den modernen Gesellschaften nur «äußere Güter» – wie etwa das Geld, der Status, die Gesundheit, die Macht und der von technischen Normen bestimmte äußere Erfolg – zu den verteilungs-

würdigen Gütern und zu jenen, die im Sinne einer Theorie der Gerechtigkeit von Bedeutung seien. In den klassischen, von Aristoteles und Thomas von Aquin angestellten Betrachtungen aber setze die Tugend ein inneres Gut voraus, das sich aufgrund von persönlichen und gemeinschaftlichen Handlungsgewohnheiten oder Handlungspraktiken herausbilde. Handlungsweisen, die Tugenden hervorzubringen und zu verkörpern imstande seien, fänden nur im Rahmen von Institutionen genügend Unterstützung, die einer kritischen Beurteilung hinsichtlich ihrer Geeignetheit standzuhalten vermöchten, solche Handlungsweisen auch zu pflegen und zu fördern; ebenso müßten dies Institutionen sein, die immerzu auf der Hut wären, um zu verhindern, daß solche der Tugend förderliche Praktiken nicht um ihrer eigenen Behauptung willen vereitelt würden.

Die Fähigkeit, von der geschichtlichen Einheit eines menschlichen Lebens oder einer Gesellschaft zu sprechen, wird in der Moderne auf eine harte Probe gestellt. Für einen Tugendbegriff ist diese Vorstellung jedoch wesentlich. Denn «ich kann die Frage: «Was soll ich tun?» nur beantworten, wenn ich auch eine Antwort auf die vordringlichere Frage gefunden habe: «Teil welcher Geschichte bin ich?»» Die Tugend ist auf die Herausbildung eines menschlichen Charakters und einer Identität aus, die auf Integrität beruhen. Die geschichtliche Einheit eines menschlichen Lebens ist an den Sinn und die geschichtliche Einheit eines sozialen Entwurfs der Gesellschaft gebunden, deren Teil wir sind. Unterschiedliche Gesellschaften erfordern unterschiedliche Entwürfe, unterschiedliche Visionen von einem guten Leben auch und divergierende repräsentative Charaktertypen und Tugenden. Wir können deshalb nicht so einfach und unkritisch von neuem eine Liste von Tugenden zusammenstellen, die ihre Gültigkeit einmal in früheren gesellschaftlichen Konstellationen hatten. Die moderne Gesellschaft lehnt die bloße Frage nach der geschichtlichen Einheit bereits schlichtweg ab. Man nimmt nämlich an, wir könnten eine Universalität der moralischen Vision erreichen, die nicht an einen gesellschaftlichen Ort und erst recht nicht an bestimmte Geschichten und Gemeinschaften gebunden sei. Nach Meinung MacIntyres handelt es sich hier um eine Illusion.

Ohne eine tatsächliche Übereinstimmung in den wesentlichen Vorstellungen von Gerechtig-

keit kann keine wirkliche politische Gemeinschaft existieren. Ohne eine reale politische Gemeinschaft aber kann die Tugend keine Bedeutung erlangen. «In jeder Gesellschaft, deren Regierung nicht auch die moralische Gemeinschaft der Staatsbürger ausdrückt und repräsentiert, die stattdessen einen echten moralischen Konsens vermissen läßt, verliert die Natur der politischen Verpflichtung ganz folgerichtig an Deutlichkeit.» Dies aber ist eine Beschreibung der Moderne.

Schließlich erfordert der Tugendbegriff einen Sinn für Tradition, wie sie sich für eine jede moralische Gemeinschaft geziemt, in der alle eine gemeinsame Vorstellung von dem guten Menschen und der guten Gesellschaft haben. Tradition aber bedeutet nicht Traditionalismus. Die Tradition «ist eine sich über die Historie erstreckende und die gesamte Gesellschaft mit einbeziehende Auseinandersetzung (*argument*), und sie ist z. T. eine Auseinandersetzung über genau die Güter, die die Tradition ausmachen».

Der kritisch orientierte Versuch einer Rückgewinnung der traditionellen Tugendmoral hat in hohem Maße die Wirkung einer Gegenkultur. Denn «die Tradition der Tugenden verträgt sich nicht mit den zentralen Merkmalen der modernen Wirtschaftsordnung und besonders nicht mit deren Individualismus, Gewinnstreben und Anhebung der Werte des freien Marktes auf eine Stufe höchster sozialer Bedeutsamkeit. Damit leuchtet auch ein, daß sich die Tugendtradition nicht mit der modernen politischen Ordnung verträgt». Vielmehr wirkt sie dieser in dem Maße entgegen, als die politische Ordnung auf bürgerlich-liberalen Vorstellungen beruht und als sie – unter Anwendung eines rein verfahrensorientierten Mechanismus des zwischen gegensätzlichen Interessen ausgleichenden Verhandeln – lediglich als Schiedsrichter zwischen nicht vergleichbaren Interessen und Werten fungiert.

Wohl wissend, daß jede Moralphilosophie typischerweise eine Soziologie zur Voraussetzung hat, sieht MacIntyre also ein, daß sein Hader mit einer Vernunftsethik, die sich nur auf das Rationalitätsprinzip, die Verpflichtung oder das Emotionale stützt, im Grunde eine Auseinandersetzung mit den Institutionen der modernen Gesellschaft ist. Eine Wiederbelebung des «öffentlichen Diskurses» über die Tugend würde die Suche nach wirklich moralischen Gemeinschaften und die verpflichtende Bindung an sie erfordern, und sie würde notwendig Traditionen der

Auseinandersetzung über das wirklich Gute in einem menschlichen Leben und einer Gesellschaft einschließen, ebenso wie Traditionen des Erzählens und des Gedächtnisses, die sich in Praktiken äußern, die wiederum innere Werte zur Voraussetzung haben und mit sich bringen. Derartige Praktiken in solch befreiten Gemeinschaften meinen wir, wenn wir von Tugenden sprechen.

Das Schwinden der Tugend aus den Herzen in soziologischer Sicht

Robert Bellah u. a. führen die Untersuchungen MacIntyres in einer direkteren soziologischen Weise fort, indem sie Interviews mit Amerikanern durchführen; sie fragen diese, wie sie sich ein erfolgreiches Leben und eine erfolgreiche Gesellschaft vorstellen und welche Bedeutung für sie der Wert der Freiheit und die Forderung nach Gerechtigkeit in der modernen nachindustriellen Welt haben. Bellah u. a. zeigen, daß der Manager und der Therapeut sich zu dominanten, die moderne Gesellschaft kennzeichnenden Charaktertypen entwickelt haben. Der Manager sei derjenige, der auf der Grundlage eines auf Nützlichkeit bedachten Individualismus tätig werde; so etwa handle das rational und eigennützig eingestellte Individuum mit dem Ziel, den Eigennutz zu maximieren, und hoffe gleichzeitig, daß dies irgendwie auch zu einem größeren Allgemeinwohl beitrage. Der Therapeut dagegen betrachte Verpflichtungen als eine willkommene Erweiterung seiner Persönlichkeit und nicht als einen moralischen Imperativ. Demnach stellten ein utilitaristischer und ein expressiver Individualismus die dominanten soziologischen Morallogiken des modernen Amerika dar. Die moralische Beurteilung alternativer Handlungsmöglichkeiten bestehe vor allem in einer Kosten-Nutzen-Analyse der in Frage kommenden Handlungsweisen, wobei das Kriterium des äußeren technischen Erfolgs den Ausschlag gebe. In keiner dieser sozialen Praktiken seien irgendwelche «inneren Werte» erkennbar.

Nach Meinung des expressiven Individualisten wohnt das moralische Urteil einem stärker oder schwächer ausgeprägten Gefühl der inneren Freiheit, des inneren Wohlbefindens und der inneren Echtheit inne. Nach der Logik des modernen Liberalismus ist das Selbst des Menschen in der modernen Gesellschaft durch die Lebensprojekte bestimmt, die der Mensch sich aussucht

und die den Bereich des rationalen Urteils übersteigen. Die Folgen für den öffentlichen Diskurs und eine kommunikative und demokratische politische Verfahrensweise seien verheerend. «Wenn es nun die Prioritäten eines Menschen sind, die sein Selbst bestimmen, solche Prioritäten aber willkürlich von ihm gesetzt werden, dann konstituiert jedes Selbst seine eigene moralische Welt, in der es letztendlich keinen Weg der Aussöhnung zwischen gegensätzlichen Behauptungen hinsichtlich des an sich Guten mehr gibt»¹¹. Bellah und seine Mitautoren stimmen mit dem von Habermas geprägten Begriff der «Kolonialisierung» der Lebenswelt überein. «Zu vieles der rein vertragsmäßigen Struktur der ökonomischen und bürokratischen Welt gerät zu einem ideologischen Vorbild für das persönliche Leben» – für Familie, Freundschaft, Kirche und Ortsgemeinde.

Anstelle des tugendhaften Selbst, das sich durch moralische Verpflichtungen und Praktiken bestimmen läßt, wie sie freiwilliger Anschluß an eine Gedächtnisgemeinde und eine Tradition der humanen Freiheit mit sich bringen, finden Bellah und seine Mitautoren im modernen Amerika das sozial entwurzelte Selbst. Anstatt Arbeit und Beruf als wirklich bedeutungsvoll zu erleben, als einen Ort, wo die «inneren Werte» umgesetzt werden können, gilt «die Arbeit lediglich» als eine Quelle für den äußeren Lebensunterhalt und als Möglichkeit des Staterwerbs. Jedoch «bedeutet das Fehlen eines Gefühls des Berufenseins zu einer Arbeit auch das Fehlen eines Gefühls für deren moralische Bedeutung». Statt wirklicher Gemeinschaften (des kommunikativen Diskurses der «Verschiedenen» über gemeinsame Ziele und Werte) finden diese Soziologen in Amerika «life-style-Enklaven», wie etwa Gruppen von Gleichaltrigen, oder klassenspezifische Stammesenklaven, die bereits vorhandene Gruppenbefangenheiten und Voreingenommenheiten nur noch verstärken. Jedoch sage «die Vorstellung, daß man seine tiefsten Überzeugungen in einer Gemeinschaft und deren Tradition und durch sie herausfinden kann, den Amerikanern nicht besonders zu». Weder die utilitaristische noch die therapeutische Vertragsideologie (*contractualism*) sei in der Lage, «die Bürde anhaltender und bleibender Verpflichtungen zu tragen».

Zum Teil ergibt sich die Schwierigkeit aufgrund eines Mangels an Sprache und aufgrund des Fehlens eines dauerhaften öffentlichen

Brauchturns, in dem sich auf anschauliche Weise eine Lebensauffassung ausdrückt, die zum einen einen wirklichen Begriff von Tugend zu vermitteln vermag, zum anderen die Realität von Gedächtnisgemeinschaften und die Realität von Traditionen deutlich zu machen versteht, die sich mit den verschiedenen Vorstellungen eines Wohls für alle auseinandersetzen und die schließlich die auf einer narrativen Kultur beruhende geschichtliche Einheit eines jeden Lebens vermittelt, in der sich die Lebenswelten der Arbeit, der Familie, der Kirche und einer vom Bürgersinn geprägten Staatszugehörigkeit vereinen. Soziologen wie Habermas und MacIntyre wissen, daß die Erneuerung einer moralischen Tradition auch eine soziale Verpflichtung mit sich bringt sowie eine Befreiung der Lebenswelt, dergestalt, daß diese zu einem Ort werden kann, wo wir unsere Vorstellungen über ein für alle geltendes und befreiendes Wohl des menschlichen Lebens zur Sprache bringen können und ebenso unsere Vorstellungen zu einer möglichen Umgestaltung gesellschaftlicher Bereiche, derart, daß diese einen vom Bürgersinn geprägten Diskurs über die Zwecke und Ziele von Gesellschaft und Politik zulassen und herausfordern. Die Wiedergewinnung einer ernsthaften öffentlichen Sprache der Tugend, die der Moderne angemessen wäre, würde eine Überwindung der «Kolonialisierung» der Lebenswelt durch die wirtschaftlichen und politischen Systeme und durch die dominante zerstörerische Oberherrschaft der technischen Rationalität der Moderne bedeuten.

Wir wenden uns nun der Arbeit Stanley Hauerwas' zu, um der Frage nachzugehen, welche Folgen eine Rückkehr der Kirche der nachindustriellen Gesellschaft zu einer Sprache der Tugend vermutlich hätte.

These 3: Die Wiederbelebung der Sprache der Tugend durch die Kirche als gegenkultureller Akt

Der christliche Moraltheologe Stanley Hauerwas zieht die Kategorie der Tugend den gängigen Denkmodellen der Moral, die auf dem Rationalitätsprinzip beruhen, vor. Die Tugend betone endlich wieder die Perspektive des Handelnden und zwingt uns, erneut darüber nachzudenken, was eine moralische Objektivität besage. Der schwache Punkt der gängigen Denkmodelle bestehe darin, daß sie zwar der persönlichen Entscheidung eine zentrale Bedeutung für das mora-

lisch verantwortete Leben einräumten, das Gros der Handelnden jedoch mit bereits vorgefertigten Schablonen an Entscheidungen herangehe; Schablonen, die nicht nur vorschrieben, was zu tun sei, sondern auch, wie die Situation in ihrer moralischen Bedeutung einzuschätzen sei. «Unser moralisches Leben besteht nicht nur aus dem, was uns aufgegeben ist zu tun, sondern auch aus unserer Art der Weltbetrachtung» und aus unseren Vorstellungen darüber, welche Art von Menschen wir sein sollten¹². Die Tugend habe eine Vision zur Voraussetzung, die narrativ, d. h. erzählend bzw. als Geschichte vorgegeben werde.

Ein zweiter schwacher Punkt der geläufigen Moralvorstellungen liege in der Bereitwilligkeit, mit der sie den überkommenen Rahmen hinnähmen. «Die Integrität und nicht die Verpflichtung ist das Kennzeichen des moralischen Lebens.» Demnach sei «keines der Moralsysteme, das abstrakt und allgemein genug ist, um Neutralität beanspruchen zu können, in der Lage, zur Charakterformung beizutragen». Die zentrale Frage der Moral sei doch nicht, «was wir unter bestimmten Umständen tun sollten, sondern vielmehr, welche Art Charakter wir haben sollten, damit wir bestimmte Zusammenhänge auf diese und nicht auf eine andere Weise» wahrnehmen¹³.

Hauerwas stimmt mit MacIntyre und Bellah überein, die sagen, daß der Verlust der Geschichte den Verlust von Gemeinschaft nach sich ziehe und daß «jede Gemeinschaft und politische Ordnung von jener Art Leute anerkannt und beurteilt werden solle, die sie hervorbringen». Und er stimmt ebenso in der Ablehnung entscheidender Aspekte der liberal bourgeoisen Theorien überein. «Der Liberalismus – gleich welcher Form und Version – geht davon aus, daß es eine Gesellschaft ohne Geschichte, die allgemein für wahr gehalten wird, geben kann. Daraus folgt, daß er uns glauben machen will, Freiheit und Rationalität seien von der Geschichte unabhängig, d. h. wir seien um so freier, je weniger Geschichte wir hätten». «Die Gesellschaftspolitik sollte nicht nur wirkungsvoll und fair sein (wie eine liberale Theorie), sondern sollte uns auch mit den Tugenden, die ein Bürger haben sollte, vertraut machen». Tatsächlich aber untergrabe der Liberalismus die Tugend. «Eine Gesellschaftspolitik, die auf der Voraussetzung beruht, daß alle Menschen eigennützig sind, ist darauf angelegt, diese Art von Menschen auch hervorzubringen.»

Hauerwas vermeidet sowohl einen Fundamentalismus als auch einen falschen Universalismus. Aus seiner Sicht kann es keine allgemeine «Grundlegung» einer Ethik oder Moral geben, die unabhängig von historischen Gemeinschaften Gültigkeit haben könnte. Im Gegenteil: «Jede Beschreibung von Tugenden ist kontextgebunden.» Derartige Beschreibungen enthielten die hauptsächlichen Lebensfragen: Teil welcher Geschichte ist mein Leben? Welcher Gedächtnisgemeinschaft, verpflichtenden Praxis und Zielsetzung gehöre ich an, und welche Art Charakter sollte ich darstellen und haben, um dieser Tradition, Gemeinschaft und Geschichte in moralischer Integrität zugehören zu können? Jede Beschreibung von Tugenden müsse auch politische Folgen haben. «Wenn Tugenden einfach nur als »Vortrefflichkeiten« im Hinblick auf die Erfüllung unserer menschlichen Natur betrachtet werden – losgelöst vom politischen Kontext –, können sie nicht hilfreich sein, erscheinen sie eher als willkürlich.»

Hauerwas stellt die entscheidende narrative Tradition der Christen als die Geschichte Jesu dar, die eine Geschichte der Gesellschaftsethik sei. «Jesus ist die Geschichte, die alle Predigt vom Reiche Gottes rechtfertigt, durch welches Gott die Grenzen der menschlichen Definitionen dessen, was menschlich zu nennen sei, durchbricht, um eine neue und endgültige Definition des Menschlichen in Jesus anzubieten.» Die Tugenden seien für jene moralisch Handelnden geeignet, die sich als Jünger Jesu betrachteten. Wir könnten keinen rationalen Fundamentalismus in der Ethik finden, der uns die Beschreibung der Tugenden der Jüngerschaft erlaube. «Vom moralischen Standpunkt aus gesehen kann sich die Jüngerschaft nur als einem fremden Gesetz unterworfen erweisen, da sie als Paradigma nicht auf Prinzipien rückführbar oder festlegbar ist, die einer Nachahmung» der subversiven und gefährlichen Praxis Jesu, seiner Predigt und Vorwegnahme der göttlichen Herrschaft bereits vorgegeben wären.

Eine Betonung der Tugendethik durch die Kirche habe also zutiefst die Wirkung einer Gegenkultur. «So wie die Natur der Welt beschaffen ist, ist es dringend erforderlich, daß sich Menschen herausbilden, die sich von dieser Welt eindeutig unterscheiden» und deren Geschichte weniger von einem Leben in Autonomie handelt als vielmehr von einem Leben, das als Geschenk betrachtet wird; deren Geschichte außerdem

Treue, Wahrhaftigkeit, ein phantasievolles Risiko und die Vorwegnahme der Werte des Gottesreiches bezeugt und eine Geschichte ist, die vom Anruf Gottes erzählt und seiner vor Illusion und Verzweiflung bewahrenden Treue. «Ein Jünger Jesu zu sein heißt, an der Geschichte Jesu teilzuhaben und ebenso an der Herrschaft Gottes... Die Herrschaft Gottes meint, daß eine Gemeinschaft dort Bestand haben kann, wo Vertrauen herrscht, ein Vertrauen, das auf dem Wissen beruht, daß unsere Existenz von der Wahrheit bestimmt wird.» Vorrangige Aufgabe der Kirche sei, diese Art Kirche zu sein, denn bevor die Kirche sich daran mache, eine Gesellschaftsethik zu vertreten, müsse sie eine solche erst einmal selbst verkörpern. «Die Aufgabe der Christen ist es, zu jener Art Menschen und Gemeinschaft zu werden, die eine wirkliche Option verkörpern und für eine glaubwürdige Auseinandersetzung mit anderen sorgen.» Option und Konfrontation realisierten sich in einer gewaltlosen und freien Gemeinschaft, deren unterschiedliche Begabungen und Dienste dazu bestimmt seien, dem Reich Gottes in und durch die Welt zu dienen. Die Christen bräuchten «die liberale Voraussetzung, daß eine gerechte politische Ordnung möglich sei, ohne daß die Menschen gerecht sind», nicht stillschweigend hinzunehmen. Die Tugend der Jüngerschaft komme in der modernen nachindustriellen Gesellschaft, für die keinerlei Geschichte als wahr gelten könne, nicht umhin, sich zutiefst im Sinne einer Gegenkultur auszuwirken.

Hauerwas' Markenzeichen als Befürworter eines Sektierertums erschwert es ihm, seine kirchliche Ethik der Jünger- und Zeugentugenden mit einer breiteren gesellschaftlichen Ethik zu verbinden. Er stellt nicht in Rechnung, daß die Menschen in den modernen Gesellschaften wohl oder übel an mannigfachen Geschichten, Gemeinschaften, Traditionen und Praktiken teilhaben. Meines Erachtens verkennt er auch die weltkirchlichen Zusammenhänge als ein zentrales Merkmal der Kirche und als einen positiven Inhalt des biblischen Symbols «Welt». Jedoch sieht er ebenso klar wie Habermas, Bellah u. a. und MacIntyre einen Punkt, den niemand von uns vergessen darf, wenn die Wiederbelebung einer Tugendethik zur Diskussion steht. Die Erneuerung einer öffentlichen und auf der Tugend basierenden Moral muß mehr beachten als nur die Moralphilosophie und Theologie. Diese setzen immer auch eine Soziologie und eine

gesellschaftliche Praxis voraus.

Eine kritisch orientierte Rückgewinnung der Tugendtraditionen in der Ethik hat neue lebendig gestaltete Gemeinschaften zur Voraussetzung, in denen wirklich Gerechtigkeit herrscht und eine glaubwürdige Vision vertreten wird, sowie Praktiken, die das Wohl oder das Gute als inneren Bestandteil der Praxis selbst begreifen; Gemeinschaften auch, deren Traditionen auf einer unverzerrten Kommunikation beruhen, einer Kommunikation, die Freiheit, Gerechtigkeit, menschliches Glück und gemeinschaftliche Solidarität im Sinne hat. Um die Sprache der Ethik befreien zu können, werden wir zuerst die fortgeschrittene moderne Gesellschaft – und ebenso die Kirche – von ihren systembedingten Verzerrungen befreien müssen. Eine Kirche, die

an einer Erneuerung der Moraltheologie durch die Rückkehr zur Tugendtradition interessiert ist, wird sich auch für eine Orthopraxis der wahren gesellschaftlichen Befreiung einsetzen. Wie Alasdair MacIntyre wird sie nach einem neuen heiligen Benedikt oder einem neuen Trotzky Ausschau halten, um kritisch orientierte Gemeinschaften mit einer wahrhaftigen und befreienden gesellschaftlichen Praxis ins Leben zu rufen. Im Rahmen dieser Praxis wird sich eine Tugend durchsetzen, die der modernen fortgeschrittenen Industriegesellschaft entspricht und deshalb als Sprache der Moral wiederherstellbar sein wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M. A.

- ¹ A. MacIntyre, *After Virtue* (South Bend 1981).
² R. Bellah u. a., *Habits of the Heart* (Berkeley 1985).
³ St. Hauerwas, *Vision and Virtue* (South Bend 1974).
 Ders., *Truthfulness and Tragedy* (South Bend 1977). Ders., *A Community of Character* (South Bend 1981).
⁴ Th. Luckmann, *The Invisible Religion* (New York 1967); D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York 1976).
⁵ Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York 1966).
⁶ J. Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*; R. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass. 1985).
⁷ Vgl. die Schriften von G. Deleuze, J. F. Lyotard u. J. Derrida.
⁸ W. Frankena, *Prichard and the Ethics of Virtue: The Monist* 54 (1970) 17.
⁹ Betrifft die Versuche einiger Ethiker, die Tugendtradition zurückzugewinnen, was im allgemeinen aber ohne ein besonderes soziologisches Gespür für den Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Praxis geschieht, vgl. P. Geech, *The Virtues* (Cambridge, Engl. 1977); J. Wallace, *Virtues and Vices* (Ithica, New York 1976); Ph. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley 1976).

- ¹⁰ Alle Zitate von A. MacIntyre, *After Virtue* (aaO.).
¹¹ Alle Zitate von R. Bellah u. a., *Habits of the Heart* (aaO.).
¹² Falls nicht anders angegeben, alle Zitate von St. Hauerwas, *A Community of Character* (aaO.).
¹³ St. Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy* (aaO.) 24–102.

JOHN COLEMAN

1937 in San Francisco, Kalifornien, geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Wurde an der Universität von Kalifornien in Berkeley zum Doktor in Soziologie promoviert. Außerdem Studien in Theologie für fortgeschrittene Graduierte. Derzeit Professor für Religion und Gesellschaft an der Graduate Theological Union in Berkeley. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift *CONCILIUM*. Veröffentlichungen u. a.: *Sociology. An Introduction* (McMillan, New York 1968); *The Evolution of Dutch Catholicism* (University of California Press, Berkeley 1978); *An American Strategic Theology* (Paulist Press, New York 1982). Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, California 94709, USA.