

Otto Hermann Pesch

Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden

*Gern dien' ich den Freunden,
doch tu' ich es leider mit Neigung,
und so wurmt es mir [sic!] oft,
daß ich nicht tugendhaft bin.*

Schiller

Niemand hat die Kritik des natürlichen menschlichen Empfindens an der Pflicht- und Tugendethik des großen Immanuel Kant brillanter auf eine Kurzformel gebracht als Friedrich Schiller in diesem Distichon¹. Er hat damit zugleich – unbeabsichtigt und unbewußt – jenen Wandel wie mit einem Blitzlicht ausgeleuchtet, den der Tugendbegriff seit dem Hochmittelalter, das ihn zum Zentralbegriff der theologischen Ethik macht, durchlaufen hat. Denn Schillers eigene Zeit verwendet ihn als Grundbegriff *philosophischer* Ethik in einer Weise, die ihn für eine *theologische* Ethik nahezu untauglich macht. Viele Beiträge dieses Heftes bezeugen diesen Wandel und die dadurch bedingte theologische Problematik des Tugendbegriffs ihrerseits. Darum ist nun nach der theologischen Bedeutung des Tugendbegriffes, besser: nach den Kriterien der theologischen Verwendung des Tugendbegriffes zu fragen. Wir setzen mit einer historischen Rückbesinnung ein (I), erörtern in diesem Zusammenhang das besondere Problem der drei sogenannten «theologischen» (oder auch: «theologischen») Tugenden (II) um danach wieder auf die gegenwärtige Problematik zurückzukommen mit der Frage: Ist theologische Ethik ohne eine theologische Tugendlehre möglich? (III)

*I. Der theologische Tugendbegriff oder:
Wie kommt die Tugend in die Theologie?*

1. Christlicher Wertewandel

Selbstverständlich hat der christliche Glaube seine Bekenner immer zu einem dem Glauben

entsprechenden sittlichen Handeln angehalten. In den ersten Jahrhunderten – vor der öffentlichen Anerkennung des Christentums im Römischen Reich – war der Hinweis auf das hohe ethische Niveau des christlichen Lebens sogar stets ein Hauptargument gegen die politische und intellektuelle Kritik der Christentumsgegner, wie exemplarisch in der Antwort des Origenes auf die Vorwürfe des Kelsos deutlich wird³. Man kann sogar sagen: Der christliche Glaube hat selbst einen «Werte- und Tugendwandel eingeleitet. Dabei braucht in unserem Zusammenhang die immer noch und immer wieder umstrittene Frage nicht noch einmal aufgenommen zu werden, ob es «geoffenbarte Normen» gibt, die ausschließlich durch den Glauben und auf keine Weise durch die praktische Vernunft erkannt werden können⁴.

Es genügt die Feststellung daß es bei diesem durch das Christentum eingeleiteten «Werte- und Tugendwandel» ebenso zugeht wie auch sonst bei solchem Wandel: Das «Neue» ist nicht eigentlich unbekannt. Vielmehr: a) Man erinnert an theoretisch unbestrittene, aber faktisch verdrängte und vergessene ethische Grundüberzeugungen und Grundhaltungen; b) man setzt innerhalb der geltenden Werte und anerkannten Güter neue Prioritäten, erklärt also für wichtig, was bisher als unwichtiger galt, und umgekehrt; und c) man drängt darauf, in der Praxis überhaupt oder besser zu verwirklichen, was theoretisch unbestritten gilt. In diesem Sinne sind die ethischen Weisungen des Neuen Testaments und die den Christen abverlangten entsprechenden Verhaltensweisen eine «neue Ethik», obwohl man ihre inhaltlichen Einzelheiten heute weitestgehend schon sowohl im Alten Testament als auch in den außerbiblichen vorderorientalischen Religionen und nicht zuletzt in der antiken philosophischen Ethik nachweisen kann. Dies gilt von der Bergpredigt über die ethischen Weisungen und die «Tugend- und Lasterkataloge» in den Paulus-Briefen (Röm 1, 29–31; 1 Kor 6, 9f.; Gal 5, 19–26) bis hin zu den «Haustafeln» in den deuteropaulinischen Briefen (Eph 5, 21–6, 6; Kol 3, 18–4, 1) und über sie hinaus im frühchristlichen Schrifttum.

Das Phänomen des «Werte- und Tugendwandels» ist also sachlich dem christlichen Glauben von seinem Ursprung her gleichsam eingestiftet, und es kann nicht verwundern, wenn es auch innerhalb der Geschichte des christlichen Glaubens und der Kirche zu gegebener Zeit von

neuem auftaucht. Ein so verstandener Werte- und Tugendwandel darf und muß sogar sich neu ereignen, wenn der Zeitgeist blind und träge gegenüber einer neuartigen ethischen Herausforderung ist.

2. Theologische Aneignung des Tugendbegriffs

Nicht der «Werte- und Tugendwandel» als solcher bildet also das der theologischen Ethik gestellte Problem. Es besteht vielmehr in der Anwendung des Begriffes «Tugend» auf jene biblisch begründeten und theologiegeschichtlich bezeugten christlichen Grundverhaltensweisen.

Die «Früchte des Geistes», die Paulus Gal 5,22ff. aufzählt, die Verhaltensweisen, die wir nach den Mahnungen des Epheser- und Kolosserbriefes «anziehen» sollen, würden wir heute ohne viel Nachdenken «Tugenden» nennen. Marthin Luther nennt sie übrigens die «Neuen Dekaloge» des Paulus, die besser sind als der des Mose⁵. So sehr haben wir uns an diese Benennung gewöhnt, daß wir darin nur eine terminologische, nicht eine Sachfrage, eher eine Formalie denn ein Problem zu sehen geneigt sind.

Und doch ist es ein Problem, sogar ein solch fundamentales, daß sich an seiner Lösung entscheidet, ob und wie eine theologische Ethik überhaupt das Prädikat «theologisch» verdient. Schon das Gedicht von Schiller verweist uns auf den Knotenpunkt des Problems: Ist «Tugend» das kontradiktorische Gegenteil von «Neigung»? Der Begriff «Tugend» konnte in der christlichen Ethik überhaupt nur Stand und Recht gewinnen unter der Voraussetzung, daß er gerade *nicht* das Gegenteil von Neigung meint, sondern selbst wesenhaft «Neigung» beinhaltet. Dies wird erst in der mittelalterlichen Theologie ausgearbeitet. Bei Thomas von Aquin erreicht das Lehrstück seine Reife und seine traditionelle Ausgestaltung.

Am Anfang steht ein Übersetzungsproblem. Die «Kraft» Gottes (*dynamis*), von der Paulus spricht, wird im Lateinischen ebenso zur *virtus*, wie die «Tugend» (*areté*) des Aristoteles mit *virtus* übersetzt wird. Von Haus aus hat also der mittelalterliche Tugendbegriff etwas Schillerndes an sich und erlaubt eine Kennzeichnung christlich-ethischen Verhaltens, die auf formale Präzision verzichten kann, dafür aber die Verbindung zu den paulinischen Grundlagen christlicher Ethik im Bewußtsein hält. Das tritt deutlich

heraus an den zwei Definitionen der Tugend, die schon im Frühmittelalter umgingen und als Ausgangspunkt theologischer Reflexion unumgänglich waren. Die erste stammt von Aristoteles und lautet: «Tugend ist, was den, der sie hat, gut macht und sein Werk gut sein läßt» («*Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*»)⁶. Die andere geht sachlich auf Augustinus zurück, ihre sprachlich im Mittelalter geläufigste Form jedoch auf Petrus von Poitiers, der sich seinerseits wieder auf die Sentenzen des Petrus Lombardus stützt. Sie lautet: «Tugend ist gute Beschaffenheit des Geistes, kraft derer man recht lebt, die niemand mißbraucht und die Gott in uns ohne uns wirkt» («*Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*»)⁷. Die erste Definition bestimmt das Wesen der Tugend allgemein von ihrer gutmachenden Wirkung auf Sein und Handeln des Menschen her. Sie ist logisch keine formgerechte Definition, sondern mehr eine Beschreibung. Die zweite Definition dagegen ist nicht nur formgerecht – Angabe von Gattung und spezifischen Differenzen –, sondern vor allem eine *theologische* Definition der Tugend. Die Elemente der ersten Definition sind darin gewahrt: Auch hier ist Tugend die gute Verfassung des Geistes, und gutes Leben ist die Wirkung. Zugleich wird deutlicher die *ethische* Bedeutung der Tugend festgehalten: Eine rein technische oder gar intellektuelle Fertigkeit kann man mißbrauchen. Zum Wesen der Tugend gehört, daß sie Mißbrauch ausschließt, oder sie würde sich selbst aufheben.

In der zweiten Hälfte des 12. und dann im 13. Jahrhundert lernen die Theologen umfassend die philosophischen Werke des Aristoteles kennen. Daraufhin liest man unvermeidlich die zweite, augustinish geprägte Definition der Tugend im Licht der aristotelischen Lehre vom habitus. Einmal legt der Ausdruck «gute Beschaffenheit des Geistes» dies nahe. Denn das Wort «Beschaffenheit» (*qualitas*) läßt an die aristotelische Kategorienlehre, und zwar an die dritte der obersten Gattungen des Seienden bzw. an das zweite der neun Akzidentien denken⁸. Der habitus aber ist bekanntlich eine Unterart der *qualitas*. Mit der Kennzeichnung der Tugend als habitus ist damit die ethische Beschaffenheit der Person in ihrer formalontologischen und anthropologischen Struktur erhellt. Zum anderen legt die Wendung «die niemand mißbraucht» den Gedanken an den habitus nahe. Denn das Kennzeichnende eines

habitus im aristotelischen Verständnis ist, daß er zwar das Tätigkeitsvermögen in Richtung auf eine bestimmte Tätigkeit vervollkommenet und zurüstet, es aber nicht zur zwangsläufigen Aktivität bringt.: Die Person ist *geneigt*, auf der Wirkbahn des habitus zu handeln, doch das hebt die Freiheit nicht auf, sie «gebraucht» also den habitus in nochmals je neuer Entscheidung – auch wenn diese aufgrund der Neigung leicht fällt.

Der Einbezug der Lehre von den habitus erhellt also den für die ethische Tugend eigentümlichen Zusammenfall von fester Neigung zum Guten und Freiheit der Entscheidung. Um allerdings auf diese Weise das Wesen *christlicher Tugend zum Verstehen zu bringen, muß der Habitusbegriff noch etliche Umformungen sich gefallen lassen, über deren Notwendigkeit die christliche Sensibilität des Theologen sich keinen Augenblick im unklaren sein kann. Skizzieren wir die Stufen dieser Umformung.*

3. Wandlungen des Habitus- und Tugendbegriffs

Erste Stufe: «Habitus» bezeichnet eine durch ausdauernde Übung erworbene Fertigkeit in ein- und derselben Tätigkeit – nach dem Axiom: «*Iteratis actibus fit habitus.*» Aristoteles bringt und Thomas zitiert das Beispiel des Zitherspielers, der durch ausdauerndes Üben ein Virtuose wird⁹. Die Vorprägung, um nicht zu sagen: Vorprogrammierung des Tätigkeitsvermögens durch den habitus bewirkt, daß das Handeln quasi-spontan wird, leicht von der Hand geht und mit Lust geschieht: «*prompte, facilliter et delectabiliter*», ja, wie man schon im Mittelalter sagte, gleichsam zur zweiten Natur wird. Jedes Tätigkeitsvermögen kann Träger eines solchen habitus werden: die sinnlichen Vermögen ebenso wie Verstand und Wille.

Zweite Stufe: Wie für technische Fertigkeiten, so kann man auch für ethisch gutes Handeln seine Tätigkeitsvermögen ausrichten und einüben. In diesem ethischen Bereich – und nur hier – heißt der habitus dann «Tugend», «*virtus*». Am anschaulichsten zeigt sich die Struktur des ethischen habitus, also der Tugend, im Bereich der sinnlichen Antriebskräfte. Die Übung in der Mäßigung des Verlangens nach Alkoholgenuß etwa erzeugt die Tugend der Nüchternheit, die Übung in der Bezwingung des Jähzorns die Tugend der Sanftmut, usw. Aber auch im Be-

reich geistiger Tätigkeitsvermögen ist die Sachstruktur nicht anders. Die Übung in dem Willen, unbedingt jedem Menschen das «Seine» zukommen zu lassen, wird zur Tugend der Gerechtigkeit, die Übung des Intellectes in der situationsgerechten Beachtung der ethischen Normen wird zur Tugend der Klugheit. Beim Intellect ist allerdings nicht *jeder* habitus Tugend, vielmehr nur derjenige, der auf ethisches Handeln bezogen ist, oder mit den Worten der angeführten mittelalterlichen zweiten Definition der Tugend: der nicht ohne Selbstaufhebung «mißbraucht» werden kann. Das Wissen z. B. kann man mißbrauchen, die Klugheit kann man – im mittelalterlichen Verständnis – nicht mißbrauchen, oder sie wäre nicht mehr Klugheit. Darum ist die Wissenschaft (*scientia*) zwar ein intellektueller habitus, aber keine Tugend. Die Klugheit dagegen ist ein habitus des Intellectes *und* eine intellektuelle Tugend dazu.

Immer aber bleibt auch im ethischen Bereich die phänomenale Struktur des habitus gewahrt: Einübung, quasi-spontanes, leicht von der Hand gehendes, lustbetontes Handeln. Die Tugenden kann man auf dieser Grundlage dann präzise voneinander unterscheiden und einteilen: einerseits nach den Tätigkeitsvermögen (Wille, Intellect, sinnliche Antriebskräfte), andererseits innerhalb der Tätigkeitsvermögen nach den verschiedenen Objekten ethischen Handelns, denn kein Tätigkeitsvermögen ist nur auf ein einziges Objekt festgelegt. Nach diesen Leitlinien arbeitet Thomas – unter den mittelalterlichen Theologen derjenige, der sich seit seinem Frühwerk am intensivsten mit ethischen Problemen beschäftigt hat – ein geradezu virtuosos «System» der Tugenden aus. Zählt man zusammen und versteht nach seiner Sicht Gottesliebe und Nächstenliebe streng als eine einzige Tugend, so gibt es nach Thomas 44 Tugenden, die den Christen zu einem vollkommenen Menschen machen.

Dritte Stufe: Der technische und ethische Habitusbegriff erfährt eine Erweiterung. Im Zusammenhang mit anderen anthropologischen Aussagen muß man die Tatsache interpretieren, daß es eingeschliffene Tätigkeitsvorprägungen gibt, die angeboren sind, die jeder Mensch von Natur aus mit auf die Welt bringt und die so sicher funktionieren, daß der Mensch *nie* anders als in Entsprechung zu ihnen handelt. Dazu gehören z. B. die obersten Prinzipien des Erkennens und die obersten Maßstäbe und Beweggründe des Handelns. Nie wird der Mensch in

seinem Erkennen gegen den Satz vom Widerspruch verstoßen, wonach nämlich etwas nicht zugleich unter demselben Gesichtspunkt sein und nicht sein kann. Nie wird der Mensch gegen den Spruch des «Urgewissens» (synderesis) handeln, daß das Gute zu tun und das Böse zu lassen sei – er kann sich höchstens darüber täuschen, was gut und was böse ist. Nie wird der Mensch bewußt sein Unglück anstreben und damit gegen das angeborene Streben nach Glückseligkeit handeln – er kann höchstens etwas für sein Glück halten, was in Wahrheit sein Unglück ist.

Diese angeborenen Tätigkeitsvorprägungen machen, wie jeder andere habitus, das entsprechende Handeln leicht, selbstverständlich und lustvoll. Sie übertreffen die anderen habitus aber darin, daß sie nicht auf Einübung angewiesen und daher auch nicht wieder auszulöschen sind. Macht man nun die Eigenart dieser angeborenen Tätigkeitsvorprägungen zum Maßstab dafür, was überhaupt ein habitus im vollen Sinne ist, dann bedeutet das: Die zum Wesen des habitus gehörige Festigkeit im entsprechenden Handeln – «difficile mobilis» – ergibt sich nicht aus dem freien und daher widerrufbaren Handeln des *Subjektes*, nämlich aus der Gründlichkeit der Übung, sondern aus dem *Objekt* des habitus. Je mehr dieses mit dem Sein des Menschen unlösbar verbunden, in seine Natur eingesenkt ist, desto fester ist der habitus, desto mehr also ist er habitus. Das nur Eingübte sinkt unter diesem Maßstab auf eine Vorstufe des habitus ab, eine «dispositio», die, verglichen mit der Festigkeit des angeborenen habitus, leicht zerstörbar ist – «facile mobilis». Dies ist denn auch schon der rein philosophisch-anthropologische Grund, daß Thomas die «erworbenen», von Gott gewirkten, nicht als «vollkommene» Tugenden, sondern nur als «Dispositionen» zur Tugend gelten läßt – wengleich der eigentliche Grund für dieses Urteil ein anderer ist¹⁰.

Vierte Stufe – die entscheidende: Von der aristotelischen Philosophie beeinflusste Theologen versuchen seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, mit Hilfe des Habitusbegriffes – in der Fassung aufgrund der zuletzt beschriebenen Umformung – die christlichen Grundvorgänge von Glaube, Hoffnung und Liebe zu interpretieren. Am wachsenden Un- und Mißverständnis dieses Vorgangs haftet die ganze moderne Problematik des theologischen Gebrauchs von «Tugend», wovon noch zu reden sein wird. Aber zunächst: Was meinten die mittelalterlichen

Theologen, was meinte Thomas, wenn sie diesen Denkweg betraten? Das führt zu unserem nächsten Überlegungsgang.

II. Der Tugendbegriff als Vermittlung zwischen Ethik und Gnadentelehre oder: Wie kommt die Theologie in die Tugend?

1. «Kardinaltugenden» und «theologische Tugenden»

Es mag scheinen, daß wir bisher eine historische Entwicklung nachgezeichnet haben. Indes haben wir nur eine Sachstruktur bloßgelegt. Da Thomas ihr in seiner Darlegung didaktisch folgt, indem er quasi-induktiv, «von unten nach oben» vorgehend, beim allgemeinsten Habitusbegriff einsetzt und bei den theologischen Tugenden (in Verbindung mit den «Gaben des Heiligen Geistes»!) endet, entsteht immer wieder der Eindruck – vor allem in der reformatorischen Kritik an der Scholastik – mit dem «System der Tugenden» in der hochmittelalterlichen Theologie sei der Endpunkt einer Entwicklung erreicht, in der trotz manchen Versuchen, gegenzusteuern¹¹, die christlichen Grundverhaltensweisen dem Schema einer ihnen fremden, ja entgegengesetzten heidnischen philosophischen Ethik unterworfen werden. In Wahrheit ist die geschichtliche Entwicklung anders verlaufen, als der didaktische und argumentative Zusammenhang bei Thomas vermuten lassen könnte. Bis an die Schwelle des 13. Jahrhunderts entwickelten sich die beiden Lehrstücke von den sogenannten «Kardinaltugenden» Klugheit (prudentia), Gerechtigkeit (iustitia), Tapferkeit (fortitudo) und Zucht und Maß (temperantia – die Übersetzung in dem Doppelbegriff stammt bekanntlich von Joseph Pieper) und von den «theologischen Tugenden» Glaube, Hoffnung und Liebe im wesentlichen unverbunden nebeneinander.

Die vier «Kardinaltugenden» sind maßgebend von Ambrosius in die christliche Ethik eingeführt worden – er hat auch diesen Namen geprägt. Augustinus hat sie im Rahmen seiner Theologie als Gestalten der Liebe verstanden. Unter der Autorität dieser beiden großen Kirchenväter konnte sich das Lehrstück, obwohl nie ohne Vorbehalte, Legitimität verschaffen. Sachlich konnte sich das Lehrstück vor allem durchsetzen, weil es die beiden Grundmuster des antiken Ethos, das «heldische» des Homer und das «bürgerliche» des Hesiod, ins Allgemein-

Menschliche zu transponieren verstand – mit einem deutlicheren Nachklang des «heldischen», also aristokratischen Ethos, und auch das paßte ja in die gesellschaftliche Situation des Mittelalters¹².

Viel weniger zielstrebig erscheint der Weg der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe als Inbegriff des Grundvorgangs zwischen Mensch und Gott. Der Weg zu ihrer klassischen Geltung bei Thomas – die ja bei Luther schon wieder abbricht! – und überhaupt erst einmal zu ihrer argumentativen Durchdringung ist fast als eine Geschichte von Zufällen zu betrachten¹³. Der Weg führt von einer trotz 1 Kor 13,13 uneindeutigen biblischen Ausgangslage nach mehreren patristischen Reminiszenzen zu Augustins Enchiridion, von dort über die im Mittelalter viel gelesenen «Moralia in Job» Gregors d. Gr. zu Petrus Lombardus und von da schließlich zu Thomas. Auf diesem Weg wurden Glaube, Hoffnung und Liebe zwar auch schon «virtutes» genannt, aber ohne die Präzision des ethischen Tugendbegriffes, vielmehr in der schillernden Doppeldeutigkeit von «Kraft» und «Tüchtigkeit», die mit dem schon gekennzeichneten Übersetzungsproblem zusammenhängt. Seit Gregor ist schon klar, daß Glaube, Hoffnung und Liebe das Grundverhältnis des Menschen zu Gott zusammenfassen – daß also 1 Kor 13,13 den Vorrang vor eventuell konkurrierenden biblischen Texten hat. Aber erst Thomas unternimmt eine Argumentation, die zeigen will, *warum* das so ist, und daß keine «Tugend» mehr und keine weniger das Gottesverhältnis des Menschen bestimmt – und: daß die Liebe die größte unter ihnen ist¹⁴.

Daß ein mittelalterlicher Theologe sich zu dieser Argumentation gezwungen sieht, ist nicht unverständlich. Die Bibel hat schließlich, für den mittelalterlichen Theologen über jeden Zweifel erhaben, Wort für Wort Gott selbst, den Heiligen Geist zum Autor¹⁵. Sie ist sozusagen Gottes eigene Theologie. Dann aber sind solche Formeln wie etwa 1 Kor 13,13 die zwingende Denkanweisung an den menschlichen systematischen Theologen, dem buchstäblich nach-zu-denken, was der göttliche Systematiker vorgegeben hat. Daß *erst* Thomas sich dieser Denkanweisung mit letzter Intensität stellt, gehört zu seinem Scharfblick für die mit der Konstruktion einer theologischen Synthese gestellte Aufgabe.

Die entscheidende Leistung des Thomas aber besteht in unserem Zusammenhang nicht eigent-

lich darin, sondern in der definitiven Zusammenführung der beiden Lehrstücke von den «Kardinaltugenden» und den «theologischen Tugenden», ja in der entschiedenen Integration der «Kardinaltugenden» in das durch die «theologischen Tugenden» bestimmte Gottesverhältnis des Menschen. Wenn Dietmar Mieth von der «relativen Eigenständigkeit» der Kardinaltugenden bei Thomas spricht¹⁶, dann ist das «relativ» im doppelten Sinn des Wortes dick zu unterstreichen! Der Aufbau der Grundlegung der Tugendlehre in der Prima Secundae der Summa Theologiae darf da keine optische Täuschung verursachen, und der Aufbau der Secunda Secundae, der mit den *theologischen* Tugenden einsetzt, sorgt ja schon dadurch für die gebotene Klarheit. Was bedeutet diese Integration, über deren theologische Waghalsigkeit man sich ja keinen Illusionen hingeben kann?

2. Gegen den Pelagianismus

Nun, der Vorgang hat eine Vorgeschichte, die schon deutliche Hinweise gibt. Historisch der erste Grund für eine betont *theologische* Rezeption der Qualitas-Habitus-Theorie in die theologische Ethik ist, daß – überraschend, aber wahr – die mittelalterlichen Theologen schon vor Thomas in ihr einen neuen, sicheren Schutzwall gegen jeden Pelagianismus aufrichten wollten. Schon im 12. Jahrhundert stellte man, von der augustianischen Tradition herkommend, die Frage, ob die Gnade Gottes eine *Qualität* oder eine *Bewegung* in der Seele sei. Wäre die Gnade, antwortet schon Petrus Lombardus¹⁷, eine Bewegung in der Seele, dann käme sie wenigstens teilweise aus dem freien Willen des Menschen. Dennoch ist die Bewegung des freien Willens unerlässlich, denn wollte man das leugnen, dann müßte man Gott auch die Verantwortung für die menschliche Sünde zuschreiben. Ist aber die Gnade *auch* Bewegung des freien Willens, wie kann dann die Rechtfertigung des Sünders noch allein von Gott sein, was doch Paulus und Augustinus unzweideutig bezeugen? Um dieses Dilemma aufzulösen, greift man auf die aristotelische Lehre von qualitas und habitus zurück. Gnade und Tugend – das wird im Frühmittelalter noch eng zusammengedacht – müssen als der Bewegung des freien Willens *vorausgehend* gedacht werden – wie der Regen der Fruchtbarkeit der Erde, veranschaulicht der Lombarde. Also,

erklärt Petrus Lombardus, haben diejenigen recht, die Gnade und Tugend eine «gute Beschaffenheit oder Form» nennen (*qualitas sive forma*), die allein von Gott eingegossen oder eingehaucht wird. Gegen Ende des Jahrhunderts bringt Alanus ab Insulis (von Lille, †1202) den Begriff *qualitas* in Verbindung mit dem Begriff *habitus*. Philipp der Kanzler (†1236) interpretiert diesen wiederum aristotelisch als Form – der allgemeinste Oberbegriff für *qualitas/habitus* –, und so wird das Verständnis von Gnade als «Form» klassisch im 13. Jahrhundert. Man entwickelt also mit aristotelischen Mitteln eine antipelagianische Gnadenlehre, mit anderen Worten: Man rezipiert die *Habitus-* und Tugendlehre aus demselben Grunde, aus dem Luther sie später ablehnt¹⁸.

3. Vollendung christlicher Existenz

Für Thomas ist dies alles schon feste Tradition. Der tiefere Grund und die neue Qualität, die dieses Lehrstück bei Thomas bekommt, liegen anderswo. So kommt es, daß in den Abhandlungen der *Summa Theologiae*, in denen Thomas formell von den *habitus* und den Tugenden spricht, der eigentliche theologische Impuls gar nicht recht erkennbar wird. Das entscheidende Argument für die Einführung der *Habituslehre* lesen wir bei Thomas nämlich nicht in den Abhandlungen über Tugend im allgemeinen, auch nicht in der über Glaube, Hoffnung und Liebe, sondern in der Lehre von der Gnade, dort nämlich, wo er fragt, ob die Gnade eine *qualitas* in der Seele des Menschen sei¹⁹. Glaube, Hoffnung und Liebe können nur *habitus* sein, wenn die Gnade, deren Frucht sie sind, ontologisch von derselben Art ist. Andererseits kann die Gnade doch nicht selber ein *habitus* sein, denn wie die Seele nicht einfach identisch ist mit den Seelenvermögen, die gleichwohl wesensnotwendig zu ihr gehören, so ist die Gnade nicht einfach identisch mit Glaube, Hoffnung und Liebe, die mit ihr zusammen geschenkt werden. Daher fragt Thomas im Fall der Gnade nicht, ob sie ein *habitus* sei, sondern ob sie im Bereich derjenigen Realität liege, der auch der *habitus* angehört, nämlich innerhalb der Kategorie der «Qualität».

Dennoch läuft die Überlegung so, als sei nach einem *habitus* gefragt. *Warum* nämlich ist die Gnade nach Art einer Qualität zu denken? Wäre sie das nicht, argumentiert Thomas, dann fehlte

der christlichen Existenz das Spontane, Leichte und Lebendige und Freudige. Das ist aristotelischer Denkwang: Wenn die christliche Existenz Selbstverständlichkeit, Anstrengungslosigkeit und Freude gewinnen soll, dann ist das für einen an Aristoteles geschulten Kopf nur mit dem Mittel der Lehre von den Qualitäten darzustellen und einsichtig zu machen.

Aber *warum* muß christliche Existenz spontan, leicht und freudig sein? Die Antwort des Thomas, für sein Gottesbild wie für sein Verständnis von christlicher Existenz zugleich bezeichnend, lautet: weil Gott andernfalls den Menschen dort, wo es um seine eigentliche Berufung geht, vergleichsweise schlechter stellt als in den Bereichen seines Lebens, die er mit den übrigen Geschöpfen gemeinsam hat. Denn dort ist der Mensch mit Anlagen und Tätigkeitsneigungen ausgestattet, die es ihm ermöglichen, spontan, leicht und freudvoll zu handeln. Anders ausgedrückt: Wenn das Leben aus der Gnade nicht ebenso vollkommen sein kann wie das Leben der Geschöpfe, die der Gnade, das heißt: der besonderen persönlichen Gottesgemeinschaft in Liebe, nicht teilhaft werden, dann wäre Gott in demselben Augenblick geizig, wo er sich vorbehaltlos schenkt²⁰. Eine solche Vorstellung aber wäre für das Gottesbild *und* Verständnis christlicher Existenz in den Augen des Thomas gleich verheerend. Für das Gottesbild, weil Gott dann nicht mehr der überlegen alles lenkende Schöpfergott sein könnte – Thomas zitiert nicht ohne tieferen Grund gerade in diesem Zusammenhang das Wort Weish 8,1, das er auch sonst sehr liebt: «Und er ordnet alles auf sanfte Art» («*Et disponit omnia suaviter*»). Und für das Verständnis christlicher Existenz, weil ihr dann menschliche Vollkommenheit versagt bliebe. Weil für Thomas beides absurd wäre, muß aus der Undenkbarkeit des Gegenteils geschlossen werden, daß die Gnade nach dem Modell einer Qualität im aristotelischen Sinne («*quaedam qualitas*») gedacht werden muß und von daher ihre Ausbreitung in Verstand und Wille als qualitative Tätigkeitsvorprägung, das heißt als *habitus* beschrieben werden kann. Damit ist beansprucht, daß das Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe einerseits die Chance vollkommenen menschlichen Gelingens hat, andererseits ist das tatsächliche Gelingen christlicher Existenz bis hin zu anstrengungsloser Selbstverständlichkeit theologisch-anthropologisch erklärt, und zwar im Herzen der Lehre von der Gnade selbst.

Läßt sich aber auch das andere Wesenselement des habitus, die Verankerung in der Seinstruktur des Menschen, im Fall von Glaube, Hoffnung und Liebe verifizieren? Glaube, Hoffnung und Liebe können ja, gemessen an der dritten Stufe der Entwicklung des Habitusbegriffes, nur dann habitus sein, wenn sie nicht nur die wohlthätigen psychologischen Erscheinungsformen des habitus haben, sondern überdies nicht vom schwankenden Erfolg menschlicher Übung abhängig sind. Da die christlicher Grundvorgänge nicht Mitgift der Natur sind wie zum Beispiel das Streben nach Glückseligkeit, kann ihre ontologische Festigkeit nur durch eine besondere Tat Gottes gesichert sein. So entsteht die Idee des «habitus infusus», des «eingegossenen» habitus in Anlehnung an Röm 5,5, und nur in diesem Sinne sind Glaube, Hoffnung und Liebe ein habitus, das heißt: theologische Tugend.

Fügen wir hinzu, daß Thomas diese Idee des eingegossenen habitus nun nicht nur auf die Gnade und die theologischen Tugenden beschränkt, sondern auf die «moralischen» Tugenden, also die Kardinaltugenden und ihre Teiltugenden ausdehnt. Der Vorgang ist bezeichnend: Die in einer philosophisch-ethischen Analyse herausgearbeiteten Kardinaltugenden werden nun zu Tugenden des *christlichen Lebens* und als solche nicht durch Übung erworben, sondern von Gott eingegossen. Sie sind daher von den gleichnamigen erworbenen Tugenden spezifisch verschieden, wenngleich sie deren Funktion übernehmen. Verglichen mit den eingegossenen sind die erworbenen Tugenden nur «unvollkommene Tugend», nur «Disposition» zur wahren, nämlich eingegossenen Tugend²¹.

III. Die Zukunft der Tugend oder: Kann theologische Ethik ohne Tugendlehre auskommen?

1. Ein Fazit

Unser historischer Rückblick ist nicht mehr als eine flüchtige Skizze. Und auch diese umreißt nur das Mittelfeld des Problems und läßt die umfassenden Zusammenhänge, die Anschlußprobleme und Konsequenzen unerörtert. Um die Skizze auch nur als Skizze zu vervollständigen, wäre nun, wenigstens ebenso skizzenhaft, a) zu reden vom wissenschaftstheoretischen Status dieser Theorie als einem Postulat mit seiner spezifischen Leistungsfähigkeit und seinen

Grenzen, b) die Rückbindung des Lehrstücks an die Konzeption des Thomas vom Menschen als Ebenbild Gottes zu erörtern, womit c) die ganze Frage des Aufbauplanes der Summa Theologiae und der Stellung der theologischen Ethik in ihr zur Sprache käme – unter Thomaskennern und Mediävisten ein hinreichender Hinweis auf eine schier uferlose Diskussion. Es wäre d) im Detail einzugehen auf das Verhältnis zwischen «theologischen» und «moralischen», zwischen «eingegossenen» und «erworbenen» Tugenden, weil der Schein mancher Einzeltexte hier leicht trügen kann und nachweislich mit theologiegeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Folgen getragen hat²². Es wäre e) nach der Bedeutung der virtuoson Systematik zu fragen, mit der Thomas grundlegend in der Prima Secundae und ins Einzelne gehend in der Secunda Secundae (Selbstkorrekturen eingeschlossen) die Tugenden mit den «Sieben Gaben des Heiligen Geistes» im Anschluß an Jes 11,1–3, mit den Seligpreisungen der Bergpredigt, den «Früchten des Geistes» nach Gal 5,22f. und den Geboten des Dekalogs buchstäblich montiert, was gewiß Elemente eines geistvollen Spiels enthält und doch weit mehr ist als dies, wie sich vor allem beim Vergleich zwischen «Tugenden» und «Gaben» zeigt, einem klassischen Kreuz der Thomasinterpretation. Es wäre schließlich f) zu prüfen, ob und wie weit die Kirche lehramtlich bestätigend zu dieser Theorie oder einzelnen ihrer Elemente Stellung genommen hat – sie hat es *nicht*, obwohl sie sich vor allem in den antireformatorischen Lehrentscheidungen des Konzils von Trient der Sprache und des Begriffsinstrumentariums dieser Theorie bedient. Auf all dies kann hier nicht eingegangen werden, es muß beim Verweis auf die Literatur bleiben²³. Wir ziehen hier ein Fazit, um einen abschließenden Überlegungsgang vorzubereiten.

Die skizzierte Theorie von den eingegossenen habitus und Tugenden will einmal – schon vor Thomas – sagen und erhellen, daß Glaube, Hoffnung und Liebe und das, was aus ihnen folgt, also das gesamte Leben des Christen, Gottes *Geschenk* und auf diese Weise überhaupt *möglich* sind. Sie will, zweitens, erklären, daß Glaube, Hoffnung und Liebe und das ganze christliche Leben *spontan*, *anstrengungslos* und *freudig* sich vollziehen können. Sie will, schließlich, verdeutlichen daß christliche Existenz nicht über und jenseits der «natürlichen Existenz sich ereignet, sondern *in deren eigenen Strukturen*, als ihre

angemessene *Vollendung* – diese zweite und dritte Absicht der Theorie macht, trotz aller Vorarbeiten der Vorgänger, ihr Eigenprofil bei Thomas aus. Das und nichts anderes aber bildet nun bei Thomas die Grundlegung theologischer Ethik, die Basis, auf der er ethische Fragen behandelt. Das bedeutet: *Im Mittel des Begriffs der «eingegossenen Tugend», verstanden als Ausbreitung der «eingegossenen» Gnade in den Tätigkeitsvermögen der Seele, wird die Ethik an die theologische Anthropologie, und das heißt: an die Gnadenlehre rückgebunden.* Streng gesprochen, entwirft Thomas keine theologische Ethik, verstanden als Lehre von den im Glauben begründeten ethischen Pflichten des Christen, sondern treibt theologische Anthropologie im Medium ethischer Reflexionen.

In dieses Konzept ist dann auch jener Vorzug einer Ethik als Tugendlehre eingefügt, der das wissenschaftstheoretische Dilemma jeder Ethik soweit wie möglich zu mildern gestattet: Als Wissenschaft zur Allgemeingültigkeit verpflichtet, muß die Ethik sich normativ mit dem befassen, was seinem Wesen nach *nicht* allgemeingültig, sondern immer nur einzelhaft sein kann, mit dem Handeln; im Grundbegriff der Tugend als fester, ein- und ausgrenzender Tätigkeitsvorprägung kommt sie allgemeingültig so nahe an den Einzelakt heran, wie es ohne Aufhebung seiner Einzelhaftigkeit überhaupt nur geht²⁴.

Ist nun ein solches Konzept, wenn auch in veränderter Form, unentbehrlich für die Grundlegung theologischer Ethik? Hat die Tugend Zukunft?

2. Kritik und Gegenkritik der Tugendlehre

In der evangelischen Theologie ist es fast ein Gemeinplatz, daß der Tugendbegriff für eine christlich-theologische Ethik schlechterdings unbrauchbar sei²⁵. Dahinter steht die bis heute anhaltende Kritik reformatorischer Theologie, die sich in folgenden Einwänden zusammenfassen läßt:

a) Die als habitus verstandene Tugend macht das Leben im Glauben zu einer Sache der Einübung.

b) Der Mensch bedarf daher der Gnade Gottes nicht mehr schlechthin, sondern nur zur *Unterstützung* seiner natürlichen Kräfte.

c) Die Tugend- und Habituslehre versteht schon aus begrifflichem Zwang die Gnade Gottes

als (wenn auch geschenkten) Besitz, als etwas, was man «hat».

d) Die Tugend- und Habituslehre verkennt darum den personalen Charakter des Heils.

e) Die Tugend- und Habituslehre verkennt die bleibende Realität der Sünde, weil sie ja davon ausgeht, daß die Sünde weggeschafft sei.

Wiederum können wir nicht in Einzelheiten gehen²⁶. Aber vielleicht läßt unsere historische Skizze schon ahnen, daß in diesen Einwänden eine Reihe historischer und sachlicher Mißverständnisse wirksam ist. Wichtiger ist jetzt eine andere Beobachtung: Aus der theologischen Integration entlassen, kann sich der Tugendbegriff nun wieder ganz in seinem vorthnologischen ethischen Sinn Geltung verschaffen, nämlich als gezielt eingeübte Tüchtigkeit im ethischen Handeln – bis hin zur Wesensbestimmung der Tugend bei Kant als «Übereinstimmung des Willens mit der Pflicht». Entlassen aus der (vermeintlichen) Nötigung, die Bedingungen der *Erlangung* des Heils zu klären, wird im Einflußbereich reformatorischer Theologie die Ethik zur Lehre von den selbstverständlichen *Folgen* des *geschenkten* Heils, von den Weisungen der Gebote Gottes, die der Gerechtfertigte nun wieder gern erfüllt («Tertius usus legis»).

Als sich im Zuge der Aufklärung die Ethik überhaupt fortschreitend von den Vorgaben der Theologie emanzipiert, kann die Theologie das nach kurzer Bedenkzeit ziemlich mühelos bejahen und sogar noch den Vorzug erhöhter Kommunikationsfähigkeit daraus machen: Die katholische Theologie knüpft, ungeachtet der historischen und sachlichen Probleme, die heute erkannt sind, an die klassische Lehre von der inhaltlichen Identität zwischen göttlichem Sittengesetz und Naturgesetz an; die lutherische Ethik greift auf Luthers Unterscheidung zwischen den «Zwei Reichen», das heißt: Lebenszusammenhängen des Christen einerseits, und den «Zwei Regimenten», das heißt: Regierungsweisen Gottes in der Welt zurück, wobei die Lösung ethischer Fragen der Vernunft überantwortet ist, ausgenommen die vergleichsweise wenigen Fälle, wo das Gebot Gottes, also die Bibel, selbst schon hinreichend konkrete Weisung gibt; nur die Ethik calvinischer Prägung unter dem Leitbegriff der «Königsherrschaft Christi» tut sich in diesem Gespräch mit einer «weltlichen» Ethik unabhängig vom Glauben schwerer – bis heute. Es erscheint darum nicht nur als Resultat wissenschaftsgeschichtlicher Entwicklung und zu aller-

erst einmal als Folge der Expansion des Stoffes, sondern zugleich als Ergebnis einer geistesgeschichtlichen Sachlogik, wenn sich seit dem 17. Jahrhundert die theologische Ethik methodisch aus der Dogmatik herauslöst und zur selbständigen Disziplin entwickelt.

So ist der Weg frei für eine rein normative Ethik im umfassendsten Sinne des Wortes. Denn so viele Spielarten eine solche Ethik ausweislich der im Rahmen der allgemeinen philosophischen Entwicklung in den letzten zwei Jahrhunderten geführten ethischen Grundlegendiskussion auch zuläßt – bis hin zur Bestreitung der Möglichkeit von normativer Ethik überhaupt –, in einem Punkt kommen sie alle überein: Es geht nur noch um die Frage der normativen *Inhalte* der Ethik, nur noch um Fragen der *Sachverhalte* und der entsprechenden *ethischen Urteile*. Wenn «Tugend» bei und seit Kant nichts als der Wille ist, der mit der erkannten Pflicht übereinstimmt, dann ist die Frage nach «Tugend» eine metaethische Frage. Die neue Frage nach den «Tugenden» in unseren Tagen widerspricht dem nicht: Auch sie fragt ja *inhaltlich* nach neu wahrzunehmenden ethischen Anforderungen. Es ist dann konsequent, wenn auch die theologische Ethik, soweit sie sich in diese allgemeine ethische Diskussion einschaltet, den Tugendbegriff für entbehrlich hält, ja ausdrücklich aufgibt²⁷. Die theologische Ethik scheint *als* theologische ihr Eigenprofil dadurch ausreichend gesichert zu haben, daß sie sich im Licht der Güterwahrnehmung und Werteinsichten des Glaubens an der sachverhaltlichen Klärung ethischer Fragen und Herausforderungen beteiligt. Aber kann es wirklich dabei bleiben?

3. Die Denkanweisung der Tugendlehre

Gewiß bedarf die theologische Ethik keiner Tugendlehre, um sich so in die Diskussion um die Begründung ethischer Normen und die Antworten auf gegenwärtige ethische Herausforderungen einzuschalten, wie sie es gegenwärtig tut. Gewiß bedarf die theologische Ethik auch keiner Tugendlehre, um die Heilsbedeutung des ethischen Handelns abzuklären, traditionell gesprochen: das Verhältnis von Glaube und guten Werken richtig zu bestimmen – was, nebenbei bemerkt, heute weitestgehend ohne die Belastungen durch die Kontroversen der Reformationszeit geschehen kann²⁸. Auch hat die breite

christologische Neubesinnung in allen konfessionellen Theologien seit den 20er und 30er Jahren in der Ethik überall die ängstlichen Selbstverengungen beendet, in denen man aus Sorge, nur ja nicht gesprächsunfähig zu werden, das *eigene* Wort nicht mehr zu sagen wagte, sondern nur das, was sich auch ohne die Vorgabe des Glaubens argumentativ ausweisen ließ. Im Klartext: Katholische theologische Ethik bleibt nicht mehr bei einer bloßen Naturrechtslehre, in der Christologie und Gnadenlehre zur einleitenden Vorbemerkung absinken, und lutherische theologische Ethik bleibt nicht im Rahmen jener *mißverstandenen* Zwei-Reiche-Lehre, in der aus der Unterscheidung eine Trennung, mithin die Ethik und gar die Politik ein «glaubensfreier Raum» wurde. Der «Glaube» als Quelle von Werteinsichten, die die Suche nach den ethischen Normen steuern, ist also keineswegs mehr nur eine abstrakte Größe, ein abstraktes «Vorzeichen vor der Klammer», sondern inhaltlich gefüllt und bestimmt.

Nur *ein* Element der klassischen Tugendlehre in ihrer ausgereiften hochmittelalterlichen Gestalt, und sogar das entscheidende, fehlt in diesen modernen Bemühungen: das Element der Spontaneität, Anstrengungslosigkeit und Freudigkeit, mit einem Wort: der Selbstverständlichkeit des christlich-ethischen Handelns, also jener menschlichen Vollendung und Reife, die das Christsein in dem ihm gemäßen Handeln erlangen kann – und von der übrigens auch Luther, trotz seiner These vom «Gerechten», der «zugleich Sünder» ist («simul iustus et peccator») in geradezu schwärmerischen Worten zu reden vermag.

Es läuft auf einen fundamentalen Unterschied im Konzept hinaus, ob man das Theologische einer theologischen Ethik dadurch bestimmt und gewährleistet sieht, daß die Güterwahrnehmung und die Werteinsichten, daß überhaupt das Menschenbild des Glaubens sich bei der ethischen Urteilsbildung zur Geltung bringen, oder ob man darüber hinaus auch die Frage nach der anthropologischen *Vollzugsweise* christlichen Handelns als entscheidend für den theologischen Charakter einer Ethik einschätzt. Ja, es fragt sich allen Ernstes, ob theologische Ethik überhaupt schon ihr eigentlichstes Wort gesagt hat, wenn sie davon schweigt. Denn wäre hier Gelegenheit dazu, so ließe sich sehr schnell mit repräsentativen Belegen aus allen Epochen der Theologiegeschichte nachweisen, daß jene *Spontaneität*,

Selbstverständlichkeit und Freundigkeit des aus dem Glauben fließenden ethischen Handelns die Signatur des christlichen Ethos und als solche einhellige theologisch-ethische Tradition ist, von der ethischen Verkündigung Jesu, ja vom Dekalog angefangen über Paulus, Augustinus, Thomas, Luther, das Konzil von Trient bis in die Gegenwart, soweit die heutigen theologischen Ethiker nicht sich restlos an die gekennzeichnete Reduktion der Ethik auf die Sachverhaltsfragen ausgeliefert haben. Darf wirklich der lange Schatten Kants uns daran hindern, die *Identität* von Tugend und Neigung aus dem Auge zu verlieren und damit geradezu das Proprium christlicher Ethik preiszugeben, indem man stillschweigend oder ausdrücklich für einen Gegensatz hält, was nie und nimmer ein Gegensatz sein darf, falls christliche Ethik den Anspruch erhebt, zu vollendeter Humanität anzuleiten?

Mit dieser mehr denn je aktuellen Denkanweisung der klassischen Tugendlehre ist selbstverständlich noch nicht gesagt, *wie* diese denn heute zu befolgen sei. Die klassische Tugendlehre ist ja, wie angedeutet, ein Postulat, und dieses steckt voller philosophischer Denkvoraussetzungen, die wir heute weder teilen können noch müssen. Im Klartext: Wir können heute nicht die Habituslehre repristinieren. Wir können – und müssen – nur versuchen, in neuen Worten und auf der Basis unserer wesentlich angereicherten Erkenntnisse über den Menschen zu reflektieren und zur Sprache zu bringen, was die Habitus- und Tugendlehre damals als Grundlegung theologischer Ethik zur Sprache bringen und festhalten wollte. Ganz gewiß wird diese Aufgabe, wie sie es ja mit den damaligen Mitteln auch damals schon war, nur interdisziplinär zu lösen sein, genauer: Der Psychologe, der Soziologe, der Kulturphilosoph, der Pädagoge wird dazu genauso viel beizutragen haben wie der Theologe. Dazu noch wenigstens die folgende mehrstufige Andeutung.

Schon in einem nach wie vor lesenswerten Aufsatz aus den 30er Jahren über die «Glauben in der Reflexion» hat Romano Guardini das Wort vom «Charakter im Glauben» geprägt und damit jene eigentümliche Festigkeit, Sicherheit und Selbstverständlichkeit angesprochen, die der Glaube auch und gerade im Durchgang durch die alten und neuen Zweifel und Anfechtungen gewinnen kann, so daß das Leben davon bestimmt wird: eine gelungene moderne Neuformulierung dessen, was die mittelalterlichen Theologen mit

der «Tugend» des Glaubens meinten²⁹. Später hat Guardini diesen «Charakter im Glauben» durch das Wort vom «Umbau des Wirklichkeitsbewußtseins», den der Glaube bewirkt, kommentiert³⁰. Dietmar Mieth verweist auf das Verständnis der Tugenden als «Haltungsbilder» bei Ernst Bloch, Theodor W. Adorno und Heinrich Rombach³¹.

Charakter, neues Wirklichkeitsbewußtsein, Haltungsbilder – gemeinsam ist diesen aus sehr verschiedener Richtung kommenden Annäherungen an den Tugendbegriff das Moment des Selbstverständlichen einerseits und des Lockenden, Motivierenden, Faszinierenden andererseits. Wer schon geradezu gewohnheitsmäßig die Wirklichkeit im Licht des Glaubens betrachtet, wer, von einem «Haltungsbild» beeindruckt, an ihm sein Handeln orientiert, hat die Mühsamkeit des Fragens und die Anstrengung der Selbstüberwindung hinter sich, er ist «geneigt» zu dem, was er tut. Und gewinnt nicht auch die neue Frage nach der Tugend, nach neuen, auf die Herausforderungen unserer Zeit antwortenden «Tugenden des modernen Menschen», ihre zunehmende Aufmerksamkeit nicht gerade dadurch, daß diese «neuen Tugenden» nicht nur sachbezogene Orientierungen geben, sondern zugleich «geneigt» machen, faszinieren, den Wunsch wecken: «So müßten wir sein!»?

Die Einzelheiten solcher Faszination und damit die auch empirisch wirksame Verankerung solcher «Haltungsbilder» und «Neigungen» im Menschen müssen, wie gesagt, interdisziplinär diskutiert werden. *Theologische* Ethik hat dann nur noch eines zu tun, um die Denkanweisung der Tugendlehre zu befolgen: Sie muß, der Integration der «Kardinaltugenden» in die «theologischen Tugenden» vergleichbar, die wiederentdeckte Tugend, die «neuen Tugenden» in Verbindung bringen mit den Neuorientierungen der Gnadenlehre heute, umfassender: den Neuorientierungen der theologischen Anthropologie. Wenn «Gnade» heute, in Entsprechung zur mittelalterlichen «qualitas» und in ihrer Überschreitung zugleich, als «geschenkte Freiheit»³² verstanden werden kann und diese *Freiheit* als grundlegendes «Geneigtsein» zu Gott sich buchstäblich «umsetzt» in die vielfältigen Neigungen ethischer Sensibilität für das, auf was der im Glauben angeschaute Mitmensch und alle Kreatur Anspruch haben, dann ist ein umfassender Grundansatz theologischer Ethik geleistet, in dem die *Sache* der Tugendlehre wieder ihren

unentbehrlichen Platz hat, weil der Glaube darin als mehr erscheint, denn «nur» als Licht bei der Suche nach dem ethisch Richtigen.

Nebenbei – und leider wiederum *nur* nebenbei – vermerkt: Bei dieser neuen Verbindung von theologischer Ethik und theologischer Anthropologie kommt dann auch unweigerlich jener Impuls zur Wirkung, den die Reformation einst gegen die Lehre von der Gnade als *qualitas* und der Tugend als *habitus* setzen zu müssen meinte: daß das *Wort* Gnadenmittel, ja die Gnade selbst ist. Denn die «geschenkte Freiheit» und ihre Umsetzung in den «Haltungsbildern» geht auf uns über durch das – selber «bildhafte» – versöhnungstiftende, Zuversicht gewährende und Zukunft eröffnende *Wort* der Heilszusage Gottes in allen Formen, in denen es an unser Ohr dringt.

4. Drei «theologische Tugenden»?

Der *Glaube* wird zum «Charakter», baut das Wirklichkeitsbewußtsein um, vermittelt «Haltungsbilder» – also nicht mehr Glaube, Hoffnung und Liebe? Wenn, wie angedeutet, die Konzentration auf die Dreiheit von Glaube, Hoffnung und Liebe erst seit dem 13. Jahrhundert ihre klassische, traditionbildende Gestalt bekommt, theologiegeschichtlich durch Luther 250 Jahre später schon wieder in ihrer absoluten Verbindlichkeit durch sein «der Glaube allein» («*sola fides*») infrage gestellt wird – obwohl Luther vor allem in Predigten und katechetischen Äußerungen zeitlebens unbefangen die Dreierformel verwenden kann –, und wenn sich die Festschreibung der Formel in der katholischen Theologie daraufhin zunächst der antireformatoren Defensive verdankt, dann muß die These keine Unruhe auslösen, daß es auf die Dreierformel als solche nicht ankommt, sondern nur darauf, daß nichts verloren geht, was darin zusammengehalten werden soll. Daß aber nichts verlorengelht, wenn man eines der Glieder statt aller drei zum Leitbegriff bei der Deutung christlicher Existenz und der anschließenden Grundlegung christlicher Ethik macht, darauf deuten viel Vorgänge und Hinweise in der gegenwärtigen Theologie hin. Zum einen darf der alte kontroverstheologische Streit um die reformatorische «*sola fides*» trotz aller unbestreitbaren theologischen Tiefenschichten heute soweit als gegenstandslos gelten, daß an ihm nicht noch einmal Kirchenspaltung entstünde³³. Zum anderen ist

die «Hoffnungsstruktur des Glaubens» heute so sehr Allgemeingut des theologischen Bewußtseins³⁴, gerade auch unter dem Aspekt der «Umsetzung» des Glaubens in ethisches Handeln, daß der Gedanke an Alternative statt wechselseitiger Inklusion absurd wäre. Und drittens ließe sich leicht zeigen, daß «Gottesliebe» («*caritas*») bei genauer Analyse und Würdigung aller zu würdigenden Gesichtspunkte sachlich nichts anderes bedeutet als «Leben im Glauben»³⁵.

So wird man denn – mit Karl Rahner³⁶ – sagen dürfen: In der Formel «Glaube, Hoffnung und Liebe» ist sachlich zusammengefaßt, was christliche Existenz begründet und dadurch Fundament christlichen Handelns und Ansatz christlicher Ethik ist und sein muß. Dies schließt aber nicht aus, sondern fordert geradezu, daß im Blick auf den Wandel der Situationen und ihre sich wandelnden Herausforderungen der Sachverhalt der Dreierformel epochal verschieden bald von diesem, bald von jenem seiner drei Glieder her aufgeschlüsselt werden kann, dem sich dann jeweils die beiden anderen in neu reflektierter Form zuordnen. Im Mittelalter konzentrierte sich alles auf die Liebe, in der Reformation auf den – im Verhältnis zum Mittelalter neu und umfassend verstandenen – Glauben. Karl Rahner ist der Meinung, es könnte sein, daß in der epochalen neuen Situation unserer Zeit die Hoffnung die Führung als Leitbegriff übernimmt und sich Glaube und Liebe zuordnet.

Wie dem auch sei, auch katholische Theologen schreiben heute Einführungen in das Ganze des christlichen *Glaubens*, als ob es dessen Zusammenfassung in der Trias von 1 Kor 13,13 nicht gäbe – obwohl die Sache von Hoffnung und Liebe selbstverständlich in keiner Weise zu kurz kommt³⁷. Evangelische Theologen, die am «*sola fide*» keinen Zweifel aufkommen lassen, können ihre Rechtfertigungslehre ganz unbefangen nach dem Schema von Glaube, Hoffnung und Liebe gliedern³⁸. Wenn also nur dies klar ist, daß das Gottesverhältnis des Menschen ihm radikal geschenkt ist, ihm, wenn er sich dem ausliefert, zur alles beherrschenden «Neigung» seines Lebens wird, aus der sich vielfältig sensibilisierte Neigungen zum glaubensgemäßen Handeln ergeben, dann müssen, um Eintracht in der Frage nach den «theologischen Tugenden» herzustellen, die katholischen Theologen nicht lutherischer werden als Luther und die evangelischen Theologen nicht päpstlicher als der Papst.

¹ Aus dem Gedicht «Die Philosophen», Untertitel: «Wissenskrupel».

² Das Folgende greift zusammenfassend zurück auf Otto Hermann Pesch. Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre: Freiburger Zeitschr. für Phil. u. Theol. 21 (1974) 359–391; ders., Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin: Summa Theologiae I–II 90–105 (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13) (Graz 1977), 640–661; dort Hinweise auf frühere Studien. – Zum Ganzen siehe Dietmar Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (Düsseldorf 1984) – dort reichhaltige Literaturangaben. Für unseren Zusammenhang folgende zusätzliche Hinweise: Johann Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, I (Freiburg i. Br. 1942) 173–212, besonders 181–192; Roger Guindon, Béatitude et théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin. Origines, interpretation (Ottawa 1956); Louis-Bertrand Gilson, L'Éthica naturalis et la théologie: Angelicum 38 (1961) 3–19; ders., La hiérarchie axiologique des vertus morales selon saint Thomas: Angelicum 40 (1963) 3–24; Paulus Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik (Mainz 1963); Wolfgang Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Mainz 1964); J. M. Aubert, La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas: Vie spirituelle, Suppl. 92–95 (1970) 55–73; Albert Illien, Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin (Freiburg i. Br. 1974); Piet Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre: Johannes Feiner / Magnus Löhrer (Hgg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV/2 (Zürich 1974), 631–766, hier: 671–679; Georg Wieland, Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (Münster 1981).

³ Origenes, Katà Kélsou (Contra Celsum) VIII.

⁴ Siehe, pars pro toto, Franz Böckle, Fundamental-moral (München 1977) 287–304; 322–331; und schon Josef Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: CONCILIIUM 3 (1967) 356–363.

⁵ Z. B. Weimarer Ausgabe 39 I, 47, 27 (Disputation, 1535).

⁶ Nikomach. Ethik II 5: 1106 a 15–23.

⁷ Vgl. Augustinus, De libero arbitrio II 19: PL 32, 1268; Petrus Lombardus, Sent. II dist. 27. cap. 5; Petrus von Poitiers, Glosse zu den Sentenzen III 1: PL 211, 1041.

⁸ Siehe dazu jetzt Hellmut Flashar, Aristoteles: ders., (Hg.), Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos (Die Philosophie der Antike 3) (Basel / Stuttgart 1983), 175–457, hier: 323f. (Lit.).

⁹ Aristoteles, Nikomach. Ethik II 1: 1103 a 14–b 25; Thomas, In Eth II 1: lectio 1 (ed. Marietti nr. 245–254, besonders 250 und 252).

¹⁰ Summa Theol. II–II 65, 2 in corp. Der Gebrauch von «dispositio» ist hier bei Thomas anders als bei Mieth, 220. 24f. und 30, wenngleich auch dieser Sprachgebrauch gut thomanisch ist.

¹¹ Vgl. Mieth, 27 und 42.

¹² Vgl. aaO. 35–43 und die bei Mieth angegebene historische Literatur.

¹³ Eine Monographie dazu fehlt meines Wissens. Ich hoffe, in absehbarer Zeit Gelegenheit zu haben, das dazu gesammelte Material ausarbeiten zu können.

¹⁴ Summa Theol. I–II 62, 1–4.

¹⁵ Pesch, Das Gesetz (vgl. Anm. 2), 682–716 (Lit.).

¹⁶ Mieth, aaO. (vgl. Anm. 2), 23.

¹⁷ Sent. II dist. 27 cap. 3.

¹⁸ Ein bezeichnender Luthertext dazu ist Weimarer Ausgabe 10 I 2, 74, 16ff.: (Adventspostille, 1522): Die ganze Philosophie des Aristoteles wird auf die Habituslehre festgelegt, diese auf die *erworbenen* habitus, und deren Übernahme bewirkt Luther zufolge die ganze pelagianisierende Verderbnis der mittelalterlichen Theologie, die Luther anzuklagen nicht müde wird; vgl. Anm. 26.

¹⁹ Summa Theol. I–II 110, 2.

²⁰ Vgl. Thomas-Albert Deman, Der neue Bund und die Gnade. Kommentar zu Thomas von Aquin: Summa Theologiae I–II 106–114 (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 14), 355.

²¹ Summa Theol. I–II 65, 2.

²² Ein solcher «trägerischer» Text ist zum Beispiel die «einfältige» Darstellung in Summa Theol. I–II 71, 4 in corp.

²³ Vgl. Anm. 2.

²⁴ Vgl. dazu die in Anm. 2 genannte Untersuchung von Kluxen.

²⁵ Josef Klein, Art. «Tugend»: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, VI (Tübingen 1962), 1080–1085, hier: 1084.

²⁶ Vgl. die Belege bei Pesch, Die bleibende Bedeutung (vgl. Anm. 2), 362–366; 377–385. Repräsentativ für die Summe der reformatorischen Vorbehalte ist nach wie vor Helmut Thielicke, Theologische Ethik, I (Tübingen 1958, 1972), 373–392. Zur Gegenkritik vgl. jetzt auch Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther (Mainz 1983), 154–175.

²⁷ Vgl. pars pro toto Bruno Schüller, Die Begründung der sittlichen Urteile (Düsseldorf 1980), 299–305, und die Kritik von Mieth, 220. (vgl. Anm. 2), 52–55.

²⁸ Vgl. Pesch, ebd.; und jetzt Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hgg.), Lehrverurteilungen – Kirchentrennung? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Freiburg i. Br./Göttingen 1986).

²⁹ Vgl. Romano Guardini, Der Glaube in der Reflexion: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963 (Mainz 1963) 279–306.

³⁰ Ders., Der Herr (Würzburg 1951 und öfter), 346–348; 535f.

³¹ AaO., 11.

³² Vgl. Gisbert Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (Freiburg i. Br. 1977); Otto Hermann Pesch, frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie (Freiburg i. Br. 1983).

³³ Vgl. Anm. 28.

³⁴ Vgl. Ferdinand Kerstiens, Die Hoffungsstruktur des Glaubens (Mainz 1969); Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977), 149–158.

³⁵ Vgl. Pesch, Frei sein (vgl. Anm. 32), 288–306.

³⁶ Art. «Theologische Tugenden», III.–IV. Lexikon für Theol. u. Kirche, (Freiburg i. Br. 1965), 79f.

³⁷ Repräsentativ: Walter Kasper, Einführung in den Glauben (Mainz 1983); Medard Kehl, Hinführung zum christlichen Glauben (Mainz 1984).

³⁸ Repräsentativ: Helmut Thielicke, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, III: Theologie des Geistes (Tübingen 1978). 16–102; Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, XXX I–III (Tübingen 1978/79), 374f.; II, 517–528; 537–539; 545f.

OTTO HERMANN PESCH

1931 in Köln geboren, Studium in Walberberg (Hochschule der Dominikaner) und München. Dr. theol. 1965. 1965–1971 Professor für Dogmatik in Walberberg. 1971–1972 Gastprof. für Kath. Theologie in Harvard (Divinity School). Seit 1975 Prof. für Systematische Theologie/Kontroverstheologie am Fachbereich Evang. Theol. der Universität Hamburg und damit in der Bundesrepublik Deutschland als erster kath. Theologe Mitglied einer Evang.-Theol.

Fakultät. Veröffentlichungen u. a.: Theol. der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin (Mainz 1967, ²1985); Das Gesetz. (Graz 1977); Hinführung zu Luther (Mainz 1982; ²1983); Gerechtfertigt aus Glauben (Freiburg i. Br. 1982); Frei sein aus Gnade. Theol. Anthropologie (Freiburg i. Br. 1983); zahlreiche kleine Bücher und Aufsätze zur Thomas- und Lutherforschung, zur gegenwärtigen Dogmatik und zur Glaubensvermittlung. Anschrift: Bernadotestr. 3, D-2000 Hamburg 50.