

Tugend und Identität

James F. Keenan

Einleitung

In diesen Eingangsüberlegungen werde ich zunächst untersuchen, wie die Tugenden und eine anthropologische Sicht menschlicher Identität zusammenhängen und sich wechselseitig beeinflussen. Danach werde ich Kardinaltugenden vorstellen, die von einem zeitgemäßen Menschenbild ausgehen und dieses entsprechend zum Ausdruck bringen.

I. Das Wechselspiel zwischen Tugenden und anthropologischen Konzepten menschlicher Identität

Tugenden sind für die Tradition heuristische Leitbilder, die auf einer allgemeinen Ebene und insgesamt gesehen die rechte Verwirklichung menschlicher Identität zum Ziel haben. Tugenden sind heuristisch, da sie ihrer Natur nach zielorientiert sind. Als solche müssen sie ständig praktisch gelebt und immer wieder neu definiert werden; ihre abschließende Definition ist freilich bis heute eine noch ungeleistete Aufgabe. Historisch gesehen, sind sie sodann ihrer Natur nach dynamisch; als in sich zielorientiert sträuben sie sich gegen klassisch feststehende Konstruktionen, vielmehr unterliegen sie einem ständigen Prozess des Verstehens, der Aneignung, Entfaltung und Neuformulierung.

Was für die historische Dynamik der Tugenden gilt, gilt in entsprechender Weise auch für das anthropologische Bild menschlicher Identität, das uns bei unserem Tugendstreben leitet. Auch dieses Bild kann sich, schon von seinem Wesen her, der historischen Dynamik nicht entziehen. In dem Maße, in dem wir tiefer erfassen, was an Potentialitäten in jeder einzelnen Person angelegt ist, müssen wir auch die Tugenden neu formulieren. Von der inhaltlichen Bestimmung unseres Menschenbildes leiten wir dann entsprechende Tugenden ab, die das Bild vom Humanum, das uns vorschwebt, ausfüllen bzw. „anreichern“.

So verleitete das elitäre Menschenbild Aristoteles dazu, Tugenden primär für jene zu erörtern, die einmal zu „großartigen“ Menschen (Gigon, 184) aufsteigen könnten. Während er gebildeten Männern andere Tugenden zuordnete, waren für ihn Frauen oder Sklaven, was die Tugenden angeht, überhaupt kein Thema ethischer Reflexion. Als jedoch Philosophen und Theologen den Rahmen ihrer Anthropologie thematisch immer weiter spannten, brauchten sie Tugenden, die diesen demokratisch erweiterten Rahmen konkret ausfüllen konnten.

Das dialektische Wechselspiel zwischen diesen geschichtlich dynamischen, anthropologischen Konzepten menschlicher Identität und den zugehörigen Tugenden kann man von einer Vielfalt von Gesichtspunkten aus betrachten. Vor Jahren zum Beispiel umriss Dietmar Mieth auf den Seiten dieser Zeitschrift den Wertewandel in sozioökonomisch unterschiedlich geprägten Gesellschaften einzelner Geschichtsperioden und beschrieb den Prototyp der jeweiligen Gesellschaft von der prototypischen Gestalt des tugendhaften Menschen her, den sie gleichsam spiegelbildlich hervorbrachte.¹ In ähnlicher Weise stellte Clodovis Boff die Elemente einer neuen Praxis der Befreiung am Beispiel Lateinamerikas vor und beschrieb die Haltungen, die sich daraus ergeben², als hilfreiche Wege zur Entdeckung einer befreienden Anthropologie für die Armen.

1. Die Aufgabe der Moraltheologen

Die den Tugenden immanente anthropologische Ausrichtung impliziert somit den Glauben an einen Fortschritt ethischen Denkens. Im gleichen Heft von CONCI-LIUM schilderte Anne Patrick an einem Beispiel aus der Romanliteratur den Wandel eines prototypisch tugendhaften Menschen zu einem gefühllosen Egoisten. Sie diskutierte „die Rolle narrativer Paradigmen (oder Vorbilder), die in der katholischen Kirche miteinander in Konflikt stehen“. Dabei ging sie ausführlich auf das Beispiel von Maria Goretti und deren Heiligsprechung ein und deutete an, dass in diesem Prozess die Keuschheit einer Frau implizit als höhere soziale Tugend bewertet wurde als das physische Leben einer Frau.³ Im Wechsel von einer klassisch-patriarchalischen zu einer mehr gleichrangigen und befreiungsorientierten Anthropologie zeigt sich, so nahm Patrick an, ein objektiver Fortschritt in unseren ethischen Erkenntnissen: Sah die patriarchalische Konzeption Keuschheit als die frauentypische Tugend schlecht⁴ hin an, so war für das zweite Konzept die Gerechtigkeit das Erkennungszeichen echter Tugend für beide Geschlechter.

Patrick versteht Fortschritt in diesem Zusammenhang nicht bloß deskriptiv, sondern eher normativ. Ein solcher Fortschritt im Ausformulieren und

Vorstellen eines Menschenbildes und der entsprechenden Tugenden fällt freilich nicht einfach vom Himmel, sondern ist in vierfacher Weise die Aufgabe von Ethikern und Moraltheologen. Zunächst einmal müssen diese in einer kritischen Zeitdiagnose feststellen, ob die bestehenden Anthropologien und ihre Tugend-

Der Autor

James F. Keenan S.J. ist Professor für Moraltheologie an der Weston Jesuit School of Theology und Lehrstuhlinhaber der Catholic Theological Coalition on HIV/AIDS Prevention. Lizentiat und Doktorat in Theologie an der Gregoriana, wo er zusammen mit Josef Fuchs und Klaus Demmer seine Studien absolvierte. Veröffentlichungen: *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas' Summa Theologiae* (1992); *Virtues for Ordinary Christians* (1996); *Commandments of Compassion* (1999). Er ist Herausgeber von: *The Context of Casuistry* (1995); *Practice What You Preach: Virtues, Ethics and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations* (1999) und von *HIV/AIDS Prevention: Catholic Moral Theologians Explore Cases Globally* (1999). Seine Beiträge erschienen in vielen internationalen Zeitschriften. Anschrift: James F. Keenan SJ, 10 Martin St, Cambridge Mass, USA.

konstellationen uns als Glieder einer globalen Gemeinschaft eher behindern oder befreien; als zweites haben sie neue Horizonte menschlicher Möglichkeiten zu entdecken; drittens sollten sie gehbare Wege aufzeigen, wie Tugend jene Horizonte auch erreichen kann, und schließlich müssten sie mithelfen, das gegenwärtige neue Selbstverständnis des Menschen und seine Selbstverwirklichung auch politisch umzusetzen. Diese letzte Aufgabe wird nur allzu leicht übersehen: Häufig meinen wir Ethiker und Moraltheologen, unsere Arbeit sei erledigt, wenn wir unsere Vorschläge schwarz auf weiß zu Papier gebracht hätten. Keineswegs, sondern so wie ethische Erkenntnisse, um ethisch zu sein, in praktisches Tun umgesetzt werden müssen, so ähnlich muss die Aufgabe des Ethikers sich letztlich in politischer Praxis auswirken, eine Einsicht, die schon von Aristoteles fast routinemäßig bekräftigt wurde.

Wie Philosophen und Theologen vor und nach ihm, hat auch Josef Fuchs daran festgehalten, dass es zum Auftrag der Ethiker und Moraltheologen gehöre, den echt menschlichen Fortschritt, das heißt die Humanisierung der Lebenswelt des Menschen zu fördern.⁴ Für die Bewältigung dieser Aufgabe hat sich bekanntlich die Befreiungstheologie eingesetzt, die den Theologen bewusst die spezifisch und historisch fortschreitende Aufgabe zuwies, für das Wohl aller Menschen einzutreten. Dabei sah sie in der vorrangigen Option für die Armen einen Bürgen für einen allumfassenden anthropologischen Horizont.⁵ Diese Theologie war das Ergebnis einer kritischen Überprüfung der herkömmlichen Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie und machte, wie ich oben auch, geltend, dass Theologie ihr Ziel in der Praxis habe. Im Licht dieser Überprüfung und ihrer neuen dialektischen Methode (Wechselbezug zwischen Theorie und Praxis) bestand für sie die Aufgabe des Moraltheologen unaufgebar darin, ein neues Menschenbild und die dementsprechenden Tugenden kritisch zu begleiten und praktisch voranzubringen.⁶ In jüngster Zeit haben europäische Moraltheologen diese Einsichten weiter vertieft, indem sie unser Verständnis vom Verhältnis von Naturgesetz und Offenbarung, von menschlichem Wohl und christlichem Heil, neu auf den Prüfstand stellten. Auf diese Weise ergänzten sie den historischen Revisionismus der Befreiungstheologen und vertraten die Auffassung, dass das *Humanum* (als Quelle) des natürlichen Sittengesetzes der geschichtlichen Dynamik ebenso unterliege und für eine neue systematische Ausformulierung offen sein müsse wie *Christus* selbst es war, auf dem das *Humanum* und damit unser Menschenbild letztlich ja beruhen.⁷

Mit dieser Sichtweise stellen besagte Theologen die grundsätzliche Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes keineswegs in Abrede, indem sie es einfach in eine sektiererische oder theistische Ecke abschieben. Das *Humanum* als objektive, dem natürlichen Sittengesetz vorgegebene Struktur ist menschlicher Vernunft grundsätzlich zugänglich. Es kann von ihr erforscht und zu einer normativen Anthropologie ausformuliert werden. Doch jeder von uns erfasst diese Struktur von seiner ganz persönlichen Perspektive aus, wie Karl Mannheim deutlich gemacht hat. So nehmen christliche Ethiker das *Humanum* mit den Augen des Glaubens wahr und begreifen es von daher, was nicht besagt, sie würden den

Anspruch erheben, ethische Normen müssten sich aus Glaubenswahrheiten herleiten. Eher sind sie vom Gegenteil überzeugt, dass nämlich ihre Wahrnehmung, gerade weil sie heilsgeschichtlich denken, auf einer besonderen Notwendigkeit beruhe. Anstatt sich groß und breit über neue Wesensnormen auszulassen, kann man es wie Klaus Demmer auch ganz einfach sagen, daß nämlich „genuine Theologie ... insgeheim eine Revolution des Denkens auslöst.“⁸

Unsere hermeneutischen Untersuchungen über die Natur menschlicher Identität, der Horizont unseres Menschenbildes und die dementsprechenden Tugenden haben keinen relativistischen Einschlag, sondern sind geschichtlich bedingt. Und weil dies so ist, sind sie nicht zirkulär. Da wir, wie Thomas Kopfensteiner darlegt, von einem geschichtlichen, dem klassischen (wesensphilosophischen) entgegengesetzten Standpunkt ausgehen, verstehen wir Geschichte auch als fortschreitenden Prozess. Die „Gestalt“ unserer Hermeneutik ist daher nicht der geschlossene Kreis, sondern die offene, nach oben gerichtete Spirale.⁹

2. Die historische Perspektive der Moraltheologen

Ob eine einzelne Tugend sachgerecht ist oder nicht, ergibt sich aus unserem klar und verständlich artikulierten Menschenbild. Und ob eine einzelne Tugend unser Menschenbild bereichert oder nicht, hängt nicht immer von ihr selbst ab, sondern von ihrem Stellenwert im Gesamtfeld der Tugenden. So ist in den Überlegungen von Patrick die Keuschheit zwar, in sich gesehen, durchaus eine bedeutsame Tugend, doch der vorrangige Platz, der ihr in einer patriarchalischen Beschreibung des Typus einer tugendhaften Frau zugewiesen wurde, macht sie im Fall Maria Goretti nicht gerade zu einem Königsweg für die rechte Verwirklichung frauentypischer Existenz. In ähnlicher Weise brachten Karen Lebaqcz und Shirley Macemon aus jüngster Zeit den Fall von Geistlichen zur Sprache, die ihr Personal offenkundig unterbezahlt und dies damit rechtfertigten, dass sie als Angestellte ja wohl „geduldig“ sein müssten. Die Verfasser dagegen machten geltend, dass Geduld eine Hilfstugend der Gerechtigkeit sei und dass sie dort, wo es um keine gerechte Sache gehe, zur Untugend werde.¹⁰

Einzelne Tugenden können sowohl unter- wie auch überbewertet werden. Patricia Beattie Jung beklagt mit Recht, dass Vorkämpfer der Tugend die Leidenschaften so sehr übersehen haben, dass die ihnen zugeordneten Tugenden meist nur dazu dienten, diese Leidenschaften zu kontrollieren und ihrer Herr zu werden, nicht aber, sie für eine gute Sache einzusetzen und positiv zu fördern.¹¹

So ergibt sich eine Dialektik. In dem Maße, in dem wir unser Menschenbild inhaltlich genauer bestimmen, verfeinern wir unsere Tugendmodelle bzw. formulieren sie differenzierter aus. Doch die Dialektik, auf die wir stoßen, zeigt sich hier insofern in ihrer vollen Ausprägung, als wir unser Menschenbild nicht wahrhaft vertiefen können, ohne uns die Tugenden auch wirklich innerlich angeeignet zu haben, die uns dann ihrerseits zu einem erneuerten Menschenbild verhelfen. Auch hier hängt, worauf uns Karl Mannheim aufmerksam macht, unser Wissen von unserer Perspektive ab.

Tugendethiker melden jedoch gegenüber Mannheims Behauptung, nur ein sittlich guter Mensch verfüge über ein sittlich sachgerechtes Urteilsvermögen, einen wichtigen Vorbehalt an. Seine Behauptungen stützten sich zwar auf Aristoteles, würden aber bei diesem ausführlicher erläutert. So schreibt Aristoteles:

„Denn der Edle beurteilt jedes Einzelne richtig, und in jedem Einzelnen erscheint ihm die Wahrheit. Denn für jede Verfassung gibt es eigenes Schönes und Angenehmes, und vielleicht zeichnet sich der Edle gerade dadurch am meisten aus, dass er in jedem Einzelnen die Wahrheit erkennt, da er gewissermaßen Richtschnur und Maß dafür ist.“¹²

Wir sollten freilich Aristoteles nicht von einer klassischen (wesensphilosophischen) Blickrichtung aus lesen. Es gibt vielmehr ein geschichtlich bedingtes, dialektisches Wechselspiel zwischen unserer charakterlichen Verfasstheit und unserer Fähigkeit, die Dinge zu sehen, wie sie sind. Das eine gibt dem anderen seine je eigene Form, beide bedingen einander. Unsere Wahrnehmungs- und Auffassungsfähigkeit hängt von unserer Persönlichkeitsstruktur ab, und umgekehrt können wir unsere Persönlichkeit erst dann in rechter Weise entfalten, wenn wir die Dinge richtig wahrnehmen und erkennen. Diese Dialektik wechselseitig abhängiger Entfaltung ist die Grundlage einer dynamisch konzipierten Tugendethik.

Die meisten Tugendethiker sind der Überzeugung, dass die Verwirklichung echter personaler Identität kein Konstrukt sei, sondern davon abhängen, ob wir von ihr ein anthropologisch zutreffendes Bild gewonnen haben. Martha Nussbaum zum Beispiel lehnt eine solche relativierende Behauptung mit dem Hinweis ab, Aristoteles habe ja die Tugenden als objektive, rational bestimmbare Mitte für die elf Erfahrungsbereiche festgelegt, mit denen alle Menschen in Berührung kommen.¹³ Und jene Bereiche menschlicher Erfahrung würden, in ihren wesentlichen Elementen zusammengefasst, einen Grundriss aristotelischer Anthropologie bieten.

Der Anspruch moralischer Objektivität wird also durch die Anerkennung des historischen Kontextes unserer Erkenntnis nicht bestritten. Ob wir jedoch jene rechte Mitte oder, wie wir heute sagen würden, die anthropologische Ausrichtung einer konkreten Charaktereigenschaft, richtig erkennen, hängt von unserer Fähigkeit ab, primär diese Ausrichtung zu erfassen. Deshalb empfahl uns Aristoteles, die Mitte aus der konkreten Praxis in Erfahrung zu bringen, indem wir nämlich beobachten, „wie sie der Verständige bestimmen würde“¹⁴.

Doch Aristoteles weicht von Sokrates in dem einen Punkt ab, dass für ihn Klugheit allein zur Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung nicht ausreicht. Klugheit, so gab er zu bedenken, stehe in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den anderen Tugenden, und diese wiederum seien dialektisch auf die Klugheit angewiesen.¹⁵ Aus diesem Grund ist ihre Kompetenz so tief in der Geschichtlichkeit des Menschen verwurzelt, dass dieser den Horizont seiner (sittlichen) Möglichkeiten nur in dem Maße richtig erfassen (und beurteilen) kann, wie er im sittlich richtigen Selbstvollzug die Tugenden auch praktisch lebt.¹⁶

II. Die Umsetzung der Agenda menschlicher Identität

In der gegenwärtigen Renaissance einer Tugendethik müssen wir weiter gehen, als dass wir einzelne Tugenden lediglich überprüfen, um menschliche Identität in ihren verschiedenen Dimensionen zu stärken. Wir müssen ganze Konstellationen von Tugenden „durchforsten“, insbesondere aber die Kardinaltugenden. Der Ursprung des Wortes Kardinaltugend (von *cardo* = die Türangel) deutet bereits an, dass alle anderen Tugenden sich um diese vier „drehen“ und als Angelpunkte des sittlichen Selbstvollzugs den Grundriss unseres Menschenbildes ausmachen und es zugleich formen.

Wenn wir die Kardinaltugenden, wie Thomas von Aquin sie in Anlehnung an Cicero, Ambrosius, Gregor und Augustinus entwickelt hat, einmal als Beispiel nehmen, so werden wir feststellen, dass sie – nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß – vier korrespondierende Seelenkräfte im Menschen vervollkommen: die praktische Vernunft, den Willen, die begehrende sowie die aufbegehrende Kraft. Diese Tugenden sind Teil einer natürlichen, unzertrennlichen Hierarchie. Tapferkeit und Maß stehen vorwiegend im Dienst der Gerechtigkeit. Die Klugheit entscheidet über die rechte Wahl der Mittel für jede einzelne Tugend, doch ihr Hauptanliegen ist es, auf gerechtes Handeln hinzuwirken, da sich alle handlungsrelevanten Prinzipien an der Gerechtigkeit zu messen haben. Die anthropologische Identität des guten Menschen verdichtet sich gleichsam im Gerechten.

Diese Tugenden und alles, was auf ihnen aufgebaut wurde, ihr Überbau gleichsam, sind für unsere Zeit nicht mehr zielführend. Sie bestärken in der Tat eine Anthropologie, die sich für die heute anstehenden theologischen Aufgaben als höchst hinderlich erweist. Soweit ich erkennen kann, sollten sie aus drei Gründen ersetzt werden. Ein erster Grund wäre, dass heutige Moralthologen wiederholt beklagen, dass die Tugend der Gerechtigkeit den neuen Fragestellungen nicht mehr gewachsen sei. Was sie uns bieten, sind meist so genannte Bindestrich-Konstrukte. Als Beispiel ließe sich das wohl berühmteste Wortpaar der „Liebe-Gerechtigkeit“ anführen. Mit diesem Zwitter-Begriff versuchen Moralthologen der Tatsache gerecht zu werden, dass wir, bei allem Engagement für die Gleichheit aller Menschen, doch auch in Vorzugsbeziehungen stehen, die gepflegt und aufrechterhalten werden müssen.¹⁷

Doch der Bindestrich bzw. die besagte Zwitterstellung stiftet Verwirrung. Anstatt die eine mit der anderen Tugend zu vermengen oder beide strikt zu trennen, setzt Paul Ricoeur sie in ein Spannungsverhältnis zueinander, wie es „zwischen den beiden unterschiedlichen und häufig entgegengesetzte Forderungen“¹⁸ gegeben ist. Ricoeurs Erkenntnis, dass diese Tugenden unterschiedlich und bisweilen entgegengesetzt sind, steht im Gegensatz zur Zuordnungsstrategie der Kardinaltugenden bei Thomas, wo die Gerechtigkeit von Tapferkeit und Maß gestützt wird und von den zwei Hilfstugenden weder geformt wird noch ihnen entgegengesetzt ist. Nur wenn eine andere Tugend als heuristisches Leitbild von gleichem Rang wirklich feststeht und sich behauptet, kann sich eine dialektische Spannung

„aufbauen“, wo die Tugenden sich gegenseitig herausfordern und definieren und wo es, wie Ricoeur andeutet, möglich wäre, „verantwortliche Handlungsweisen zu finden“¹⁹.

Der zweite Grund ist, dass unsere heutige Zeit nachdrücklich betont, dass moralische Dilemmata sich nicht aus dem schlichten Gegensatz von Gut und Böse, sondern viel häufiger aus einer Wertekollision herleiten. Auf diese Weise nimmt eine Konstellation heuristischer Leitbilder, die die Priorität der einen über eine andere Tugend durch eine vorgefasste hierarchische Struktur bereits festlegt, von vornherein einen Realismus für sich in Anspruch, der erst noch zu erweisen wäre. Wir können keine heuristischen Leitbilder mit vorgefertigten Lösungen entwerfen, bevor die dazu benötigten empirischen Daten verfügbar sind.

Der dritte Grund: Die vorrangige Identität, Mensch zu sein, ist nicht die eines Individuums, dessen Seelenkräfte der Vervollkommnung bedürfen, sondern die eines vernunftbegabten relationalen Wesens mit der Aufgabe, sich in seinen jeweils verschieden gearteten Beziehungen sachgerecht zu verwirklichen. Außerdem bietet diese dritte Beschreibung für einen interkulturellen Diskurs einen geeigneteren Rahmen als ein Tugendmodell, das nur zur Vervollkommnung einzelner Seelenpotenzen taugt.

Unsere Identität ist auf dreifache Weise relational angelegt: in einem allgemeinen, einem spezifischen und in einem selbstbezogenen Sinn. Jeder dieser relationalen Seins- bzw. Existenzweisen ist eine Kardinaltugend zugeordnet. Als Wesen, die in einen allgemein menschlichen Beziehungsrahmen eingebunden sind, verstehen wir Gerechtigkeit als ein Desiderat für alle Menschen; sofern wir in spezifischen Beziehungen leben, wird Treue von uns gefordert; und als Wesen, die auf sich selbst bezogen sind, haben wir die Pflicht zur Selbstfürsorge. Diese drei Tugenden sind Grundtugenden. Doch keine von ihnen nimmt, wie bei Thomas, ethisch gesehen, gegenüber der anderen einen höheren Rang ein. Alle richten gleich nachdrückliche Forderungen an uns und sollten als Ziele in sich angestrebt werden: Treue und Selbstfürsorge werden von uns nicht verlangt, damit wir gerecht seien, noch verpflichtet uns die Treue zur Selbstfürsorge und Gerechtigkeit. Keine ist für die andere lediglich eine Hilfstugend. Vielmehr sind alle Tugenden voneinander verschieden, und keine ist ein Bestandteil oder eine Subkategorie der anderen. Sie sind kardinaler Natur, gleichsam Angelpunkte des Sittlichen. Die vierte Kardinaltugend ist die Klugheit. Sie entscheidet darüber, wie eine gerechte, treue und für sich selbst sorgende Lebensweise konkret aussieht, die den Einzelnen in die Pflicht ruft.

Unsere Beziehungen auf allgemein menschlicher Ebene lassen sich stets vom recht verstandenen Wert des Allgemeinwohls und dessen Hochschätzung leiten, die uns veranlassen, alle Menschen gleich zu behandeln. Als Glieder der einen Menschheit wird von uns erwartet, dass wir allen Menschen in gleicher und gleich unvoreingenommener Weise begegnen.²⁰

Drängt uns die Gerechtigkeit zur Gleichbehandlung aller Menschen, so richtet die Treue unterschiedliche Forderungen an uns, die uns unterschiedlich betreffen. Die Tugend der Treue pflegt und unterhält die Verbundenheit mit anderen in

jenen speziellen Beziehungen, die durch Blutsverwandtschaft, Ehe, Liebe, Staatsbürgerschaft oder auch das Band eines Sakraments vorgegeben sind bzw. konstituiert werden. Ruht die Gerechtigkeit auf unvoreingenommener Fairness und Universalität, so stützt sich die Treue auf Vorzugsbeziehungen und besondere Umstände.

Die Treue steht hier wie die Liebe in der dialektischen Spannung einer „Gerechtigkeit-Liebe“. Und sie ähnelt dem Anspruch, den Carol Gilligan in ihrem bedeutenden Werk „Die andere Stimme“²¹ erhebt. Gilligan setzt sich kritisch mit dem Stufenmodell der Entwicklung des moralischen Urteils bei Lawrence Kohlberg auseinander. Dieser behauptet, dass Frauen in ihrem moralischen Urteil sich mehr am Fürsorgeprinzip, Männer dagegen am Prinzip der Gerechtigkeit orientieren. Frauen würden in der Regel bei der dritten Stufe stehen bleiben. Zur höchsten Stufe würden nach Kohlberg nur solche Personen gelangen, die logisch-rational gut begründen könnten, dass Gerechtigkeit eine Tugend von überparteilicher und universaler Geltung sei. Gilligan hielt dem entgegen, dass die Fürsorge- und die Gerechtigkeitsperspektive Männern wie Frauen in gleicher Weise zugänglich seien und sich gegenseitig ergänzten. Der Mensch müsse immer beides anstreben: eine Gerechtigkeit, die über den Parteien steht, sowie die Pflege und Vertiefung persönlicher Beziehungen.

Keine dieser beiden Tugenden spricht jedoch die einzigartige Beziehung an, die jede Person zu sich selbst unterhält. Die Sorge um sich selbst spielt in unserer Tradition eine hochgeachtete Rolle, so zum Beispiel im Gebot, Gott zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. In seinen Schriften über die rechte Ordnung der Nächstenliebe geht Thomas von Aquin unter anderem ausführlich auf diese Auffassung von Liebe ein.²²

Und schließlich hat die Klugheit die Aufgabe, diese drei Tugenden zu einem festen Bestandteil unserer Beziehungen zu machen, wie sie es schon im klassischen System der Kardinaltugenden getan hat. So ist die Klugheit stets umsichtig und zukunftsorientiert, da sie nicht nur versucht, die Forderungen der Gerechtigkeit, Treue und Selbstfürsorge im Hier und Jetzt zu verwirklichen, sondern uns auch anspornt, nach Gelegenheiten Ausschau zu halten, wo jede von ihnen noch vollkommener erworben werden kann. Auf diese Weise ist die Klugheit eindeutig zielorientiert, da sie in wirksamer Weise festlegt, was ein Mensch, der in diese Tugenden hineinwächst, sittlich gesehen, zu tun und zu lassen hat. Doch diese Ziele stehen nicht im Gegensatz zueinander noch sind sie voneinander isoliert. Vielmehr hilft die Klugheit jeder einzelnen von ihnen, ihr je eigenes Ziel so auszuformen, dass es die beiden anderen umfassender miteinschließt.

Sofern die Menschen in allen Kulturen von diesen drei Grundarten von Beziehungen geformt werden, verfügen wir, wenn wir diese Tugenden als Kardinaltugenden bezeichnen, über ein Muster bzw. Raster für einen interkulturellen Dialog. Dieses Muster gibt sich jedoch bescheiden in seinen Forderungen. Die hier gemeinten Kardinaltugenden erheben nicht den Anspruch, ein menschliches Idealbild zu entwerfen, noch behaupten sie, den gesamten Tugendkomplex inhaltlich auszuschöpfen. Sie sprechen nicht das letzte Wort über die Tugend, sondern

gehören zu den ersten, die den Grundstein legen, um als Mensch richtig leben und konkret handeln zu können. Als Angelpunkte des sittlichen Selbstvollzugs bieten die hier vorgetragenen Kardinaltugenden einen Grundriss bzw. die Eckdaten für das, was Menschen als personale Wesen im tiefsten sein sollten und an welchen Zielen menschliches Handeln sich grundlegend zu orientieren hätte. Alle anderen Fragen der Tugendethik hängen an diesen Eckdaten richtig integrierter Grundhaltungen und des sittlich richtigen Tuns.

Die Identität des Menschen bildet sich in unterschiedlichen Zusammenhängen heraus. Tugendethiker haben hier die besondere Aufgabe, diese Identität durch operationale Leitbilder zu erhellen. Da sie zugleich empfindlich sind gegenüber der Tatsache, dass religiöse, kulturelle und persönliche Gemeinschaften ein besonderes Interesse daran haben, Tugenden durch konkrete Imperative „anzureichern“, bieten sie diese Leitbilder nur als heuristische Wegweiser an, die Hilfestellung leisten bei der geschichtlich fortschreitenden Aufgabe, das wahrhaft Menschliche sichtbar und konkret greifbar auszuprägen.

¹ D. Mieth, Kontinuität und Wandel der Wertorientierungen, in: *Concilium* 23 (1987) 210-216.

² C. Boff, Die Armen in Lateinamerika und ihre neue Praxis der Befreiung, aaO. 200-209.

³ A. Patrick, Die erzählte Geschichte und die gesellschaftliche Dynamik der Tugend, aaO. 223-232.

⁴ J. Fuchs, Moraltheologische Überlegungen zum menschlichen Fortschritt, in: ders., Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik II: Ethische Konkretisierungen, Freiburg i.Br. 1989, 257-278.

⁵ I. Ellacuría/J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1995.

⁶ So zum Beispiel B. Leers/A. Moser, *Moralthologie - Engpässe und Auswege*, Düsseldorf 1989.

⁷ J.F. Keenan/Th.R. Kopfensteiner, Moral theology out of Western Europe, in: *Theological Studies* 59 (1998) 107-135.

⁸ K. Demmer, Die autonome Moral - eine Anfrage an die Denkform, in: A. Holderegger (Hg.), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i.Br. 1996, 261-276, hier 262.

⁹ Vgl. Th.R. Kopfensteiner, The metaphorical structure of normativity, in: *Theological Studies* 58 (1997) 331-346.

¹⁰ L. Lebacqz/S. Macemon, Vicious virtue? Patience, justice and salaries in the church, in: J.F. Keenan/J.J. Kotva Jr. (Hg.), *Practice What You Preach: Virtues, Ethics, and Power in the Lives of Church Ministers and Their Congregations*, Franklin 1999.

¹¹ P.B. Jung, Sanctification: an interpretation in light of embodiment, in: *Journal of Religious Ethics* 11 (1983) 75-94.

¹² Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. Gigon, III, 1113a12-34, München ²1995, 159; vgl. auch Aristoteles. *Werke in deutscher Übersetzung*, VI: *Nikomachische Ethik*. Bearbeitet und übersetzt von Franz Dirlmeier, Berlin ¹⁰1999; vgl. O. Höffe (Hg.), *Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen II*, Berlin 1995; P. Sloterdijk (Hg.), *Philosophie Jetzt! Aristoteles*. Ausgewählt und vorgestellt von A. Pieper, München 1995.

¹³ M. Nussbaum, Non-relative virtues: an aristotelian approach, in: P.A. French u.a. (Hg.), Midwest Studies in Philosophy 13: Ethical Theory: Character and Virtue, Notre Dame 1988, 32-53.

¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 1107a1-27; vgl. Gigon, 141.

¹⁵ AaO. VI, 1144b10-1145a11; vgl. Gigon, 249: „Es ergibt sich also aus dem Gesagten, dass man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend.“

¹⁶ D.M. Nelson, The Priority of Prudence: Virtue and the Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics, University Park 1992.

¹⁷ Diese finden sich in meinem Beitrag: Proposing cardinal virtues, in: Theological Studies 56 (1995), 709-729. Vgl. J. Schuster, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

¹⁸ P. Ricoeur, Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen 1990, 41.

¹⁹ Ebd.

²⁰ P. Ricoeur, aaO. 35-39.

²¹ C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984, Neuausgabe 1988 (61993); A. Pieper, Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik, Freiburg i.Br. 1993, hier 148-175; G. Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt a.M. 1991; vgl. auch M. Heimbach-Steins, Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik, in: A. Holderegger (Hg.), aaO. 405-430, dort auch ausführliche Literaturangaben zum Thema.

²² S. Pope, Expressive individualism and true self-love: a thomistic perspective, in: Journal of Religion 71.3 (1991) 384-399; Vacek, love, human and divine, aaO. 239-273.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Identität als Aneignung und Narzissmus

Eine Kritik am Identitätsparadigma

Luis Carlos Susin

„Der Krieg ist die Wirklichkeit des Seins“
(Heraklit)

Die Identität kann in der Geschichte des Abendlands nicht so sehr als ein erstes Prinzip und ein Paradigma, sondern vielmehr als ein Abenteuer und eine Besorgnis angesehen werden. Freilich als ein Abenteuer auf der Suche nach sich selbst und eine Besorgnis um das Ruhen in sich selbst, Abenteuer und Sorge auf der