

Josef Pieper

**Schriften zur Philosophischen
Anthropologie und Ethik:
Das Menschenbild der Tugendlehre**

Meiner



JOSEF PIEPER

Werke in acht Bänden

Band 4

**FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG**

JOSEF PIEPER

**Schriften zur Philosophischen
Anthropologie und Ethik:
Das Menschenbild der Tugendlehre**

Herausgegeben von Berthold Wald

**FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG**

Herausgegeben mit Unterstützung der Josef-Pieper-Stiftung,
gedruckt mit Förderung durch den Stifterverband
für die Deutsche Wissenschaft

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter:
www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3979-2 · ISBN eBook 978-3-7873-3980-8

2. Auflage

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2006. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.
Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Traktat über die Klugheit	1
Über die Gerechtigkeit	43
Vom Sinn der Tapferkeit	113
Zucht und Maß	137
Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat	198
Über die Hoffnung	256
Über die Liebe	296
Nachwort des Herausgebers	415
Editorische Hinweise	432
Veröffentlichungsnachweise	436
Abkürzungsschlüssel zu den Werken des Thomas von Aquin	437
Personenregister	439

Traktat über die Klugheit

»Ist dein Auge unbefangen, dann ist dein ganzer Leib im Licht.«

Matthäus 6, 22

- I Klugheit »gebiert« die sittliche Tugend: keine Allegorie – Zeitgenössische Mißdeutungen – Die »Unterdrückung des Traktats über die Klugheit« – Die erste Kardinaltugend als Ursache, »Maße«, Formgrund – Wahrheit besagt: das Wirkliche zeigt sich.
- II Die Verwirklichung des Guten setzt das Wissen um die Wirklichkeit voraus – »Ur-Gewissen« und »Situations-Gewissen« – Klugheit als Erkenntnis: seinstreues Gedächtnis, Sich-etwas-sagen-lassen-können, Sachlichkeit im Unvermüteten – Klugheit als »Befehl«: Voraussicht – Das Unsicherheitsmoment in der sittlichen Entscheidung – Versagende Unklugheit und Unkeuschheit – Überklugheit und »Geiz« – »Wer sich ansieht, leuchtet nicht«.
- III Der Ursprung menschlichen Tuns aus dem Dunkel – Dennoch: »das Gut des Menschen liegt im Sein gemäß der Vernunft« – Moralismus und Überwertung der Kasuistik – Das Wissen der Morallehre macht nicht schon »klug« – Die Verwechslung von Tun und Machen – Klugheit als Inbegriff sittlicher Mündigkeit und Freiheit.
- IV Das wechselseitige Sich-bedingen von Klugheit und sittlicher Tugend – Die Wahrheit »gefangen in den Banden der Ungerechtigkeit« – Zweierlei Richtmaß: die »rechte Vernunft« und Gott – Klugheit und Liebe im Konflikt – Die einzige Rechtfertigung der »Weltverachtung« – Heiligkeit besagt: tiefere Erfahrung der Wirklichkeit – »Wer die Wahrheit tut...«.

I

Keinen Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre gibt es, der dem Ohr des heutigen Menschen, auch des Christen, so unvertraut, ja so fremd und verwunderlich klingt wie dieser: daß die Tugend der Klugheit die »Gebärerin¹ und der Formgrund aller übrigen Kardinaltugenden sei, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Mäßigung; daß also nur, wer klug sei, auch gerecht, tapfer und maßvoll sein könne; und daß der gute Mensch gut sei kraft seiner Klugheit.

Wir würden dieses Befremden noch stärker verspüren, wenn wir den Satz so ernst nähmen, wie er gemeint ist. Aber es ist uns geläufig geworden, solcherart Rangordnungen unter geistig-sittlichen Größen, und gar erst unter den »Tugenden«, für etwas Allegorisches zu halten, jedenfalls für etwas im Grunde Müßiges. Es dünkt uns völlig gleichgültig, welche von den vier Kardinaltugenden in solchem, von scholastischen Theologen arrangierten Rangwettstreit den »ersten Preis« bekommen haben mag.

Nun ist es aber so, daß auf diesem Vorrang der Klugheit vor den übrigen Tugenden nicht mehr und nicht weniger beruht als das ganze Ordnungsgefüge des christlich-abendländischen Menschenbildes überhaupt. In dem Satze vom Vorrang der Klugheit spiegelt sich, wie kaum in sonst einem Satze der Ethik, das innere Baugerüst der christlich-abendländischen Metaphysik insgesamt: daß nämlich das Sein früher ist als das Wahre und das Wahre früher als das Gute.² Ja, es widerleuchtet darin noch eine letzte Spiegelung des mittelsten Geheimnisses der christlichen Theologie: daß der Vater der zeugende Ursprung des Ewigen Wortes ist, und daß der Heilige Geist hervorgeht aus dem Vater und dem Wort.

Darum auch spricht das Befremden, das angesichts dieses Satzes vom Vorrang der Klugheit den Menschen von heute berührt, mehr aus als nur sich selbst. Es mag wohl darin eine tiefer reichende objektive Entfremdung sich zu Wort melden: die Lösung aus der Verbindlichkeit des christlich-abendländischen Menschenbildes überhaupt und der beginnende Mangel an Verständnis für die Fundamente der christlichen Lehre von der Grundverfassung der Wirklichkeit insgesamt.

1 »Prudentia dicitur genitrix virtutum« (3 d. 33, 2, 5).

2 Vgl. II, II, 47, 5 ad 3.

Dem gegenwärtigen Sprach- und Denkgebrauch scheint die Klugheit weniger eine Voraussetzung als vielmehr eine Umgebung des Guten zu bedeuten. Das Gute ist das Kluge: dieser Satz klingt uns fast absurd. Oder wir mißverstehen ihn als die Formel einer ziemlich unverhüllten Nützlichkeitsethik. Denn Klugheit dünt uns ihrem Begriff nach dem bloß Nützlichen, dem *bonum utile*, verwandter zu sein als dem *bonum honestum*, dem Edlen. In der landläufig gewordenen Vorstellung von Klugheit – wie übrigens auch im französischen und englischen *prudence* – schwingt die Bedeutung einer ängstlich bedachten Selbstbewahrung und einer irgendwie eigensüchtigen Besorgtheit um sich selbst mit. Beides aber ziemt sich für den Edlen nicht; beides ist ihm unmäß.

Darum fällt es uns schwer, zu verstehen, daß die Gerechtigkeit, die zweite Kardinaltugend, und alles, was darin einbeschlossen ist, auf die Klugheit gegründet sein soll. Und gar Klugheit und Tapferkeit sind dem Gemeinbewußtsein fast unvereinbare Begriffe geworden: »klug« ist, wer dafür zu sorgen versteht, daß er nicht in die Verlegenheit kommt, tapfer sein zu müssen; auf die »Klugheit« beruft sich der »gewiegte Taktiker«, der sich dem Einsatz der Person zu entziehen weiß. Den Zusammenhang zwischen der Klugheit und der vierten Kardinaltugend, der Mäßigung, scheint zwar der heutige Denkgebrauch gemeinhin schon richtiger zu verstehen; doch enthüllt sich auch hier dem tiefer dringenden Blick das Fehlen einer echten und vollen Entsprechung zu den großen Urbildern dieser beiden Tugenden. Denn die Inzuchtnahme des triebhaften Genusswillens hat nicht den Sinn, eine beruhigt-spießige Überschwanglosigkeit herbeizuführen. Daß dies aber die verborgene Meinung der durchschnittlichen Rede von »kluger Mäßigung« ist, das entlarvt sich in der bornierten Sicherheit, mit der man die adlige Kühnheit eines jungfräulichen Lebens und die Härte wirklichen Fastens zu »unklugen Maßlosigkeiten« entwertet – nicht anders übrigens und nicht minder als den angreiferischen Zorn der Tapferkeit.

Für das durchschnittliche Verständnis des Menschen dieser Zeit schließt also der Begriff des Guten den des Klugen eher aus als ein. Es gibt, so scheint es, keine gute Tat, die nicht unklug, und keine böse, die nicht klug sein könnte; Lüge und Feigheit wird oft genug klug, Wahrhaftigkeit und tapfere Selbstingabe ebensooft unklug heißen.

Die klassisch-christliche Lebenslehre dagegen sagt: Klug und gut ist der Mensch nur zugleich; die Klugheit gehört mit in die Definition des Guten.³ Es gibt keine Gerechtigkeit und keine Tapferkeit, die der Tugend der Klugheit widerstreiten könnten; und wer ungerecht ist, der ist zuvor und zugleich unklug. »Omnis virtus moralis debet esse prudens«: alle Tugend ist notwendig klug.⁴ Dem sittlichen Gemeinbewußtsein unserer Zeit, das sich im Sprachgebrauch des Alltags offenbart, entspricht weithin auch die systematische Moraltheologie. Wer hier vor- und wer nachspricht, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich sind beide, sittliches Gemeinbewußtsein und Moraltheologie, gleichermaßen der Ausdruck eines tieferliegenden geistigen Umwertungsvorganges. – Jedenfalls ist es unbestreitbar, daß die theologische Ethik der Neuzeit gerade über den Rang und den Ort der Klugheit gar nichts oder nur weniges zu sagen weiß; auch dann nicht, wenn sie ausdrücklich der klassischen Theologie zu folgen glaubt oder vorgibt. Einer der bedeutendsten Theologen der Gegenwart spricht geradezu von einer Art Unterdrückung des Traktats über die Klugheit (»quasisuppression du traité de la prudence«) durch die neuere Moraltheologie.⁵

Durch eine fast unübersehbare Vielfalt von Begriffen und Bildern hat die klassische Theologie den System-Ort der Klugheit zu bestimmen und auszudrücken gesucht. Nichts zeigt deutlicher,

³ II, II, 50, 1 ad 1.

⁴ *Virt. com.* 12 ad 23.

⁵ R. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*; in: *Revue thomiste* 8 (1925), S. 345^a.

^a «Und wenn einzelne neue Gesamtdarstellungen der Moraltheologie sich wirklich wieder mit Entschiedenheit ausrichten an der Tugendlehre des Thomas von Aquin, so ist es kennzeichnend genug, daß solche »Rückkehr« durchaus in der Form der polemischen Selbstrechtfertigung sich vollzieht. Vgl. z. B. H. B. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Paris 1930ff., Bd. I, S. 7. – Es ist seltsam, zu sehen, daß der Spanier Francisco de Vitoria, der im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts das Studium des heiligen Thomas neu begründete, in seinem großen Kommentar zur *Secunda secundae* der *Summa theologiae* für die Darstellung der Klugheit nur einen unverhältnismäßig kleinen Raum übrig hat; und daß hundert Jahre später sein Landsmann Johannes a Sancto Thoma, einer der bedeutendsten Thomas-Erklärer, in seinem berühmten *Cursus theologicus* die Tugend der Klugheit schon überhaupt nicht mehr ausdrücklich behandelt. – Von der gegenwärtigen Moraltheologie sagt Garrigou-Lagrange: »Il est véritablement étonnant [...] que la principale des virtus cardinales tienne si peu de place dans la science morale d'aujourd'hui.« (*Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*, S. 345).»

wie sehr hier eine wesenhafte Sinn- und Rangfolge in Frage steht, und wie wenig also eine bloß zufällige Reihenfolge.

Die Klugheit ist die *Ursache* dessen, daß die übrigen Tugenden überhaupt Tugenden sind.⁶ Es mag zum Beispiel eine sozusagen instinkthafte »Richtigkeit« des triebhaften Begehrens geben: zur »Tugend« der Mäßigung wird diese instinkthafte Richtigkeit erst durch die Klugheit.⁷ Tugend ist ein »vollendetes Können« des Menschen als einer geistigen Person; und Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung erreichen als »Können« des ganzen Menschen erst dann ihre »Vollendung«, wenn sie auf die Klugheit sich gründen, das heißt, auf das »vollendete Können« richtigen Beschlusses überhaupt; erst durch dieses »vollendete Beschlüßen-Können« werden die instinkthaften Hinneigungen zum Guten hinaufgehoben in die geistige Entscheidungsmitte des Menschen, aus welcher die wahrhaft menschlichen Taten entspringen. Die Klugheit erst vollendet das triebhaft und instinktiv richtige Tun, die natürlich guten »Anlagen«, zu eigentlicher Tugend, das ist: zu der in Wahrheit menschlichen Weise des »vollendeten Könnens«.⁸

Die Klugheit ist das »*Maqß*« der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Mäßigung.⁹ Das besagt nichts anderes als das Folgende: Wie in der schöpferischen Erkenntnis Gottes alle geschaffenen Dinge vorgebildet und vor-geformt sind, wie also die innenwohnenden Wesensformen alles Wirklichen als »Ideen«, als »vorgehende Bilder« (wie Meister Eckehart sagt) in Gott sind; und wie die vernehmende Wirklichkeitserkenntnis des Menschen ein empfangendes Nach-Formen der objektiven Seinswelt ist; und wie das gestaltete Werk nach-gebildet ist dem in der schöpferischen Erkenntnis des Künstlers lebendigen Ur-Bild: so und nicht anders ist der Beschuß der Klugheit das Vor-Bild und die Vor-Form alles sittlich guten

⁶ *Virt. com.* 6; II, II, 51, 2; *Ver.* 14, 6. – Ambrosius sagt in seinem Buch über die Pflichten geradezu, die Gerechtigkeit nutze nichts, wenn einer ohne Klugheit sei (*De officiis* I, 27). Er beruft sich dafür auf ein Wort der Heiligen Schrift (*Spr* 17, 16), das jedoch vielleicht nur in einer alten Übersetzung enthalten gewesen ist. – In dem gleichen Kapitel von *De officiis* findet sich der Satz: »Primus igitur officii fons prudentia est«, die erste Quelle der Pflicht ist die Klugheit.

⁷ II, II, 4, 5; *Ver.* 14, 6; *Quodl.* 12, 22.

⁸ »Prudentia est completiva omnium virtutum moralium.« (II, II, 166, 2 ad 1). – »Ab ipsa [prudentia] est [...] complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus« (*Virt. com.* 6).

⁹ I, II, 64, 3; *Virt. com.* 13.

Tuns.^b Durch den Beschuß der Klugheit ist die gute Tat, was sie ist; durch ihn erst wird sie gerecht, tapfer, maßvoll. Die Schöpfung ist, was sie ist, durch die Übereinstimmung mit dem Maß der schöpferischen Erkenntnis Gottes; die menschliche Erkenntnis ist wahr durch die Übereinstimmung mit dem Maß der objektiven Wirklichkeit; das Kunstwerk ist wahr und wirklich durch die Übereinstimmung mit dem Maß seines Urbildes im Geiste des Künstlers. Nicht anders ist das freie Tun des Menschen gut durch die Übereinstimmung mit dem Maß der Klugheit. Das Kluge und das Gute sind in ihrem Was ein und dasselbe; nur durch ihren Platz in der Sinnfolge der Verwirklichung unterscheiden sie sich: was gut ist, das ist zuvor klug.

Die Klugheit »informiert« die übrigen Tugenden; sie gibt ihnen die innere Wesensform.¹⁰ Dieser Satz spricht das gleiche auf andere Weise aus. Klugheit als »Maß« bedeutet die »außenbleibende Wesensform«, das Ur-Bild, die Vor-Form des Guten. Die »innnewohnende Wesensform« des Guten aber ist jenem Ur-Bild wesensselbig nachgebildet, jener Vor-Form wesensselbig nachgeformt. Und so prägt die Klugheit allem freien Tun des Menschen das innere Siegel der Guttheit ein. Sittliche Tugend ist die Siegelung und Prägung des Wollens und Wirkens durch die Klugheit.¹¹ Diese wirkt in aller Tugend,¹² und alle Tugend hat teil an ihr.¹³

Alle Zehn Gebote Gottes sind bezogen auf die *executio prudentiae*,¹⁴ auf die Verwirklichung der Klugheit – ein Satz, der uns heute nahezu unverständlich geworden ist. Und alle Sünde ist gegen die Klugheit. Ungerechtigkeit, Feigheit, Maßlosigkeit widerstreiten zwar zunächst den Tugenden der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Mäßigung; letztlich aber, durch den unmittelbaren Widerpart hindurch, widerstreiten sie der Klugheit.¹⁵ Ein jeder, der sündigt, ist unklug.¹⁶

¹⁰ *Ver.* 14, 5 ad 22; 3 d. 27, 2, 4, 3; vgl. 3 d. 27, 2, 4, 3 ad 2.

¹¹ *Virt. com.* 9.

¹² II, II, 47, 5 ad 2.

¹³ II, II, 47, 5 ad 1.

¹⁴ II, II, 56, 2 ad 3.

¹⁵ II, II, 55, 2 ad 3.

¹⁶ II, II, 119, 3 ad 3; II, II, 141, 1 ad 2.

^b »Die »außenbleibende Wesensform«. Über den Begriff des »Maßes« als »außenbleibender Wesensform« vgl. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1956, S. 23 f.» (Werke 5).

So ist also die Klugheit Ursache, Wurzel, »Gebärerin«, Maß, Richtschnur, Lenkerin und Formgrund aller sittlichen Tugenden; sie wirkt in allen, sie alle vollendet zu ihrem eigentlichen Wesen; an ihr haben alle teil, und kraft dieser Teilhabe sind sie Tugend.

Das wesenseigentümliche Gut des Menschen – und das heißt: sein wahres, menschliches Sein – liegt darin, daß »die in der Erkenntnis der Wahrheit vollendete Vernunft« das Wollen und Wirken innerlich formt und prägt.¹⁷ In diesem Grund-Satz des Thomas von Aquin ist die ganze Lehre von der Klugheit in eins zusammengefaßt; in ihm wird der einheitliche Sinn aller zuvor aufgeführten Bilder und Begriffe deutlich, die im einzelnen den Vorrang der Klugheit benennen.

Den gleichen Gedanken spricht die Liturgie der Kirche auf folgende Weise, auf die Weise des Gebetes, aus: »Deus, qui errantibus, ut in viam possint redire iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis« – Gott, Du weisest den Irrrenden das Licht Deiner Wahrheit, damit sie zurückzukehren vermögen auf den Weg der Gerechtigkeit.¹⁸ Die Voraussetzung der Gerechtigkeit ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit, ob natürlich oder übernatürlich, zurückweist, der erst ist eigentlich »böse« und unbekehrbar. Und aus dem Bereich der »natürlichen« Lebensweisheit, dem Bereich also, den das übernatürliche Neue Leben »voraussetzt und vollendet«, sei der Goethesche Satz in die Erinnerung gebracht: »Alle Gesetze und Sittenregeln lassen sich auf *eine* zurückführen: auf die Wahrheit«.¹⁹

Wir sind allzu schnell bereit, das Wort von der »Vernunft«, die »in der Erkenntnis der Wahrheit vollendet« ist, mißzuverstehen.

»Vernunft« bedeutet hier nichts anderes als »Hin-Blick auf die Wirklichkeit«, »Durchlaß zur Wirklichkeit«. Und »Wahrheit« besagt nichts anderes als das Enthülltsein und Offenbarsein der Wirklichkeit selbst, natürlicher wie übernatürlicher Wirklichkeit. Die »in der Erkenntnis der Wahrheit vollendete Vernunft« ist also die Vernehmungskraft des menschlichen Geistes, sofern sie in die Verwirklichung gehoben ist durch die Enthüllung der Wirklichkeit, der natürlichen und der übernatürlichen.

17 »Bonum hominis, inquantum est homo, est: ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis« (*Virt. com.* 9).

18 Oration vom dritten Sonntag nach Ostern.

19 Goethe zu Müller am 28. März 1819.

Zwar ist die Klugheit das Maß des Wollens und Wirkens; aber das Maß der Klugheit wiederum ist die *ipsa res*, »die Sache selbst«,²⁰ die objektive Seinswirklichkeit. Und also bedeutet der Vorrang der Klugheit zuerst zwar die Ausrichtung des Wollens und Wirkens an der Wahrheit; zuletzt aber meint er die Ausrichtung des Wollens und Wirkens an der objektiven Wirklichkeit. Das Gute ist zuvor klug; klug aber ist, was der Wirklichkeit gemäß.

II

Der Vorrang der Klugheit bedeutet, daß die Verwirklichung des Guten das Wissen um die Wirklichkeit voraussetzt. Gutes tun kann nur, wer weiß, wie die Dinge sind und liegen. Der Vorrang der Klugheit besagt, daß die sogenannte »gute Absicht« und die sogenannte »gute Meinung« keineswegs genügen.²¹ Die Verwirklichung des Guten setzt voraus, daß unser Tun der realen Situation – das heißt: den konkreten Wirklichkeiten, die eine konkrete menschliche Handlung »umstehen« – gemäß sei, und daß wir also diese konkreten Wirklichkeiten in blickoffener Sachlichkeit ernst nehmen.

Die klugen Beschlüsse, aus denen unser freies Tun in die Verwirklichung entspringt, nähren sich aus zwei Quellen: »Es ist notwendig, daß der Kluge die allgemeinen Urgrundsätze der Vernunft erkenne wie auch die Einzelsachverhalte, um welche es im sittlichen Handeln geht.«²²

Die »allgemeinen Urgrundsätze« der praktischen Vernunft sind dem Menschen gegenwärtig im Spruch des Ur-Gewissens, der in alle konkreten Beschlüsse hineinwirkt, wie die obersten Urgrundsätze des theoretischen Denkens in alle konkreten Urteile und Aussagen hineinwirken. Im Spruch des Ur-Gewissens wird die allgemeinste Wesenserkenntnis des Guten befehlend. »Das Gute muß man lieben und verwirklichen«: dieser Satz (und was unmittelbar aus ihm folgt) ist der inhaltliche Sinn des Ur-Gewissens. Er spricht die vorgegebenen gemeinsamen Ziele allen menschlichen Wirkens aus.²³ – Die »eingegossene« Klugheit des Christen

²⁰ I, II, 64, 3 ad 2; vgl. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, S. 93f. (Werke 5).

²¹ *Virt. com* 6.

²² II, II, 47, 3.

²³ Vgl. wiederum J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, S. 60ff. (Werke 5).

setzt zudem die drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe voraus;²⁴ in ihnen wird er des Sachverhaltes inne, daß die Teilnahme am Leben des dreieinigen Gottes das übermenschliche Ziel des christlichen Daseins ist.

Die Klugheit aber richtet sich unmittelbar nicht auf die letzten – natürlichen und übernatürlichen – Ziele des menschlichen Lebens, sondern auf die *Wege* zu diesen Zielen.²⁵ Das Eigentliche der Klugheit ist nicht das Gegenwärtighaben jener »allgemeinen Urgrundsätze« (wiewohl dies Gegenwärtighaben den klugen Beschuß erst ermöglicht: »synderesis movet prudentiam«,²⁶ und wiewohl es ohne die theologischen Tugenden keine christliche Klugheit gibt). Das Eigentliche der Klugheit ist dennoch die Bezogenheit auf den Bereich der »Mittel und Wege« und der ganz konkreten Wirklichkeiten.

Die lebendige Einheit übrigens von Ur-Gewissen und Klugheit ist nichts anderes als was wir »das Gewissen« zu nennen pflegen.

Die Klugheit, oder vielmehr die zur Klugheit vollendete praktische Vernunft, ist, zum Unterschied vom Ur-Gewissen, sozusagen das »Situations-Gewissen«. Der Spruch des Ur-Gewissens ist, wie der Satz vom Widerspruch für das konkrete Wissen,²⁷ die Voraussetzung und der Boden für die konkreten Beschlüsse des »Situations-Gewissens«. In diesen Beschlüssen kommt das Ur-Gewissen erst zu eigentlicher Realisierung.

Die folgenden und auch die voraufgehenden Formulierungen erfahren vielleicht eine besonders scharfe Verdeutlichung, wenn man sich bei dem Worte »Klugheit« jedesmal daran erinnert, daß dafür, in einem bestimmten Sinne, auch »Gewissen« gesagt sein könnte.²⁸

Die Klugheit ist, als »rechte Verfassung« der praktischen Vernunft, doppelgesichtig wie diese selbst. Sie ist erkennend und beschließend. Sie ist vernehmend der Wirklichkeit und »befehlend« dem Wollen und Wirken zugekehrt. Aber das Erkennen ist

²⁴ I, II, 63, 3.

²⁵ I, II, 14, 2; II, II, 47, 6.

²⁶ II, II, 47, 6 ad 3.

²⁷ II, II, 47, 6 ad 3; *Ver.* 5, 1 ad 6.

²⁸ »La conscience droite et certaine n'est autre qu'un acte de la prudence, qui conseille, qui juge pratiquement et qui commande.« (R. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*, S. 354. – Vgl. auch H.B. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis* II, S. 42).

das Frühere und »Maßgebende«; der Beschuß, der seinerseits wiederum »maßgebend« das Wollen und Wirken bestimmt, empfängt, als etwas Zweites und Nachgeordnetes, sein »Maß« von der Erkenntnis. Der »Befehl« der Klugheit ist, wie Thomas sagt, eine »richtegebende Erkenntnis«;²⁹ der kluge Beschuß beruht auf der Umprägung vorausliegender wahrer Erkenntnisse. (Dies zunächst und fundamental *Erkenntnishafte* der Klugheit bestätigt sich übrigens auch in der unmittelbaren Bedeutung sowohl des deutschen Wortes »*Ge-wissen*« wie des lateinischen *con-scientia*; Gewissen aber und Klugheit meinen, wie gesagt, in bestimmtem Sinn dasselbe.)

Klugheit ist jedoch nicht nur Erkenntnis, nicht nur Bescheidwissen. Sondern es kommt darauf an, daß dies Wissen um die Wirklichkeit umgeformt werde in den klugen Beschuß, der unmittelbar in der Verwirklichung sich auswirkt. In dieser unmittelbaren Richtung der Klugheit auf die konkrete Verwirklichung gründet der Unterschied zwischen dem Wissen der Morallehre, auch der »kasuistischen«, und dem der Klugheit; es ist wichtig, diese beiden Formen des ethischen Wissens nicht zu verwechseln. Darauf wird noch die Rede kommen.

Über die formale »Mechanik« jener Umformung (wahrer Erkenntnisse in kluge Beschlüsse) habe ich in einem anderen Buche ausführlich gesprochen.³⁰ Die Stufen der Umformung sind: Überlegung, Urteil, Beschuß. Dabei repräsentiert sich in der empfangend-vernehmenden Haltung von Überlegung und Urteil der Erkenntnischarakter der Klugheit (»*prudentia secundum quod est cognoscitiva*«), während die letzte Stufe ihren Befehlscharakter darstellt (»*secundum quod est praceptiva*«).³¹

Die verschiedenen Weisen der Unvollkommenheit jener Umformung wahrer Erkenntnisse in kluge Beschlüsse bedeuten zugleich verschiedene Weisen der Unklugheit.

Wer zum Beispiel ohne rechte Überlegung und ohne begründetes Urteil kopfüber in das Beschriften und Tun hineinspringt, der ist unklug auf die Weise der Unbesonnenheit.³² Uns kommt hier-

29 *Virt card.* 1.

30 J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, S. 52ff. (Werke 5).

31 II, II, 48.

32 II, II, 53, 3–4. – Es mag ein Zeichen für die Wichtigkeit sein, die das Hochmittelalter der Erkenntnisgrundlage des Klugheitsbeschlusses zuerkannte, daß Thomas für den Mangel an Überlegung und den Mangel an Urteil je einen beson-

nen, sich leiden mögen, einander nahe und zugetan sind. So verschieden aber diese offenbar gar nicht systematisierbaren Gestalten und Grade der Zuneigung, der Anhänglichkeit, der Sympathie und der Solidarität auch sein mögen – eines haben sie alle mit der Freundschaft, der Elternliebe, der Brüderlichkeit und der im engeren Sinn erotischen Liebe gemein: daß nämlich der Liebende, zu dem Geliebten gewendet, sagt: Gut, daß du da bist; wunderbar, daß es dich gibt! (Unversehens kommt es hier, noch einmal, zutage: daß die bloße *sex*-Partnerschaft überhaupt nicht in diese Reihe gehört – weil darin von einem »Du« weit und breit nichts zu sehen ist; ein »Ich« kommt vor oder auch deren zwei, aber kein »Du«!)

Die fundamentale, in aller wirklichen Liebe identisch wiederkehrende Bejahung aber, so haben wir ganz zu Anfang unserer Überlegungen gesagt, ist ihrer Natur nach, ob der Liebende es weiß oder nicht, der Nachvollzug von etwas anderem, das schon vorausliegt, ein Nachsprechen nämlich des kreatorischen göttlichen Aktes, kraft dessen nicht nur das mir gerade begegnende, zu mir passende und »für mich geschaffene« Menschenwesen, sondern *alles* Wirkliche überhaupt sowohl existiert wie auch zugleich »gut«, das heißt, liebenswert ist.

Dieser Aspekt des Phänomens »Liebe« aber, der freilich über die empirisch erfahrbare Realität hinausweist, muß nun noch einmal genauer bedacht werden – damit so eine besondere Gestalt der Liebe benennbar und faßlich wird, von der wir gleichfalls bisher geschwiegen, jedenfalls noch nicht ausdrücklich gesprochen haben, die aber schlechterdings nicht außer Betracht bleiben kann. Nicht, als sollte nun also Theologie getrieben werden! Ein theologisches, das heißt ein die Dokumente der heiligen Überlieferung und Offenbarung interpretierendes Buch über die Liebe würde zweifellos ganz andere Dinge zu behandeln haben als die, von denen jetzt die Rede sein wird. Nein, wir halten den Blick durchaus auf das unserer Erfahrung begegnende Phänomen der Liebe gerichtet. Die Frage ist allerdings, ob nicht, auf Grund der Hinzubedenkung von etwas Geglaubtem, *im* Erfahrungsfaktum selber etwas erst deutlich und deutbar werden könnte, das sonst dunkel und unbegriffen bleibe.

Da ist zum Beispiel, um sogleich völlig konkret zu werden, das durchaus erfahrbare zeitgenössische Phänomen dieser südslawischen Nonne in Calcutta, die unter dem Namen »Mutter Theresa«

neuerdings eine gewisse Publizität erlangt hat.³⁸⁴ Eines Tages konnte sie es einfach nicht mehr ertragen, an der höheren Mädchenschule ihres Ordens Unterricht in englischer Literatur zu geben und auf dem Wege dorthin Tag für Tag todkranke, sterbende Menschen ohne jede menschliche Hilfe auf der Straße liegen zu sehen. Sie erbat also von der Stadtverwaltung ein leerstehendes, verwahrlostes Pilgerrasthaus und richtete darin ihr berühmt gewordenes »Hospital der Sterbenden« ein. Ich habe diese zu Anfang unendlich armselige Unterkunft gesehen, in der die Menschen natürlich gleichfalls starben – aber nun nicht mehr im Straßengewühl, sondern ein wenig in der Nähe eines teilnehmenden Menschen. – Es ist – *einerseits* – völlig unmöglich, all dies anders zu verstehen und zu benennen denn als eine Gestalt der liebenden Zuwendung, gleichfalls gespeist aus dem Grundimpuls »gut, daß es dich gibt«, und den solchermaßen Liebenden keineswegs bloß in einer »übernatürlichen«, »geistlichen«, gegen alle natürliche Affektivität abgetrennten Region beanspruchend, vielmehr durch alle Stockwerke seines Wesens hindurch. *Anderseits* ist hier offenkundig etwas in der Tat Neues und Grundverschiedenes, das jedenfalls nicht so leicht auf einen Nenner zu bringen ist mit Freundschaft, Sympathie, Zuneigung, Angetansein – und so fort.

Ebendieses Neue aber möchte ich, Schritt für Schritt, als etwas dennoch Menschenmögliches, genauer gesagt, als etwas dem Menschen Ermöglichtes, plausibel zu machen versuchen. – Der *erste Schritt ist*, ohne daß wir es wissen, immer schon getan; er besteht darin, daß wir, rein faktisch, die in der Erschaffung geschehene kreatorische Ur-Bejahung nachvollziehen, wann immer wir lieben. Es wäre aber auch möglich, daß wir – in einem *zweiten Schritt* – diesen Wiederholungscharakter unseres Liebens mit Bedacht »realisieren«; wir könnten, indem wir etwas uns zu Gesicht Kommendes gut, herrlich, wunderbar finden (einen Baum; die unter dem Mikroskop sichtbare Struktur einer Kieselalge; vor allem natürlich ein menschliches Antlitz, den Freund, den Partner für das ganze Leben, aber auch das eigene Dasein in der Welt) – wir könnten, sage ich, indem wir etwas Liebenswertes lieben, uns reflektierend dessen bewußt werden, daß wir damit tatsächlich jene in der *creatio* geschehene universale Gutheibung

384 Ihr wurde im Januar 1971 von Papst Paul VI. erstmals der bereits 1963 gestiftete »Friedenspreis Johannes' XXIII« verliehen.

aufnehmen und fortsetzen, durch welche alles Erschaffene »gott-geliebt« ist und also »gut«. Ein weiterer Schritt wäre es, diese Wahrheit, über ihre bloße Erkenntnis hinaus, ausdrücklich wahrhaben zu wollen, in das kreatorische »Ja« sozusagen einzustimmen und sich in einer Art Identifizierung mit ihm zu verbünden, mit dem ur-anfänglichen Bejahungsakt und auch mit dem »Akteur«; wir könnten, anders gesagt, den »Ersten Liebenden« auch unsererseits lieben. Dadurch würde ganz offenkundig unsere eigene Liebe zu den Dingen und den Menschen, besonders die zu einem vor allen anderen geliebten Menschen sich gleichfalls verändern; sie würde eine völlig neue und geradezu absolute Bestätigung erfahren. Und die Geliebte würde plötzlich als etwas zwar noch immer ganz Unvergleichliches, als etwas gerade uns persönlich eigens Zugeschriebenes erscheinen, zugleich aber auch als *ein* Lichtpunkt in einem unendlichen Gewebe von Licht.

Dennoch, die Stufe von *caritas* und *agape* im strikten Sinn hätte man auch mit diesem Schritt noch nicht erreicht; die wahren Beweggründe jener beispielhaften Ordensfrau in Calcutta wären noch gar nicht in Sicht gekommen. Übrigens wird ihr, auf die verwunderte Bemerkung eines Journalisten, er würde »so etwas« nicht gegen ein Tageshonorar von tausend Dollar machen, die kurz angebundene, großartige Antwort zugeschrieben: »Ich auch nicht«. Wer sie im Ernst fragte: Warum tust du das? – der bekäme, falls sie sich nicht dafür entschiede zu schweigen, wahrscheinlich den Bescheid: Um Christi willen! – In diesem Punkt nun hat wirklich Anders Nygren unbestreitbar recht: Die Agape-Liebe ist »die originale Grundkonzeption des Christentums«.³⁸⁵ Sie beruht auf der Glaubensüberzeugung, daß in dem Ereignis, das in der Sprache der Theologie »Inkarnation« heißt, dem Menschen das Geschenk einer unmittelbaren und realen Teilhabe an der kreatoreischen Bejahungskraft Gottes selbst widerfahren sei, man kann auch sagen: an der göttlichen Liebe, die überhaupt Sein wie Gute in der Welt erst schafft – so daß der Mensch nunmehr auf eine neue, ihm sonst schlechterdings nicht vollziehbare Weise, wenngleich durchaus als er selbst, zu einem anderen Menschen gewendet, zu sagen vermag: Gut, daß es dich gibt. Und es ist eben diese intensivere, auch mit ganz frischen Gründen operierende Kraft der Gutheibung, die der Name *caritas* (*agape*) meint. Weil aber

³⁸⁵ *Eros und Agape* I, S. 31.

auch sie, wie Gottes eigene Liebe, mindestens ihrer Intention nach universal ist und nichts und niemanden ausschließt, wird es, zum ersten Mal, sinnvoll möglich, ohne ausdrückliche Nennung eines Gegenstandes, davon zu sprechen, daß einer schlichthin »in der Liebe« sei (1 Joh 4, 18). Solche Liebe besitzt dann auch, mag sie noch so sehr »verloren«³⁸⁶ scheinen, die durch nichts zu störende Un-irritierbarkeit, von der das *Neue Testament* spricht: *caritas non irritatur* (1 Kor 13, 5). Und auch andere Rühmungen, daß in ihr zum Beispiel ein Äußerstes an Freiheit verwirklicht sei³⁸⁷ und daß sie dem Herzen vollkommenen Frieden gebe,³⁸⁸ werden an ihr erst wahr.

Nun ist zwar evident, daß die bisher verwendeten Bilder von Schrittfolge und Stufenreihe das radikal Neue und Andere der dem Menschen geschenkten Teilhabe an der schöpferischen Liebe Gottes, im *Neuen Testament* »Gnade« genannt, genau genommen, nicht mehr treffen. Dennoch hat die große Tradition der Christenheit immer darauf bestanden, daß dieses Neue mit dem, was der Mensch von Natur und von Schöpfungs wegen ist und besitzt, durch eine gar nicht zu lösende, wenn auch nicht leicht zu beschreibende Klammer verknüpft sei.

Vor allem setzt die christlich verstandene *caritas* nichts von dem außer Kraft, was uns aus eigenem an Liebe und Bejahung möglich und oft genug auch selbstverständlich ist; vielmehr begreift sie alle Gestalten menschlicher Liebe in sich ein.³⁸⁹ Es ist ja unser eigener, in der Erschaffung entfachter und kraft eben dieses Ursprungs unhemmbar nach Stillung verlangender, naturhaft-natürlicher Wille, der nun zu einer unmittelbaren Teilhabe am Willen des *Creator* selbst erhoben – und also notwendigerweise vorausgesetzt wird.³⁹⁰

Wer das bedenkt und akzeptiert, dem kann es nicht verwunderlich sein, daß die ganze Konzeption von der *caritas* unter der

³⁸⁶ Die großartige Formulierung, die Agape sei wesentlich »verlorene Liebe«, stammt von Anders Nygren, der dafür das Lutherwort »amoris est falli« zitiert. (*Eros und Agape* II, S. 554).

³⁸⁷ *In praecl. (n. 1134).*

³⁸⁸ *Ebd. (n. 1150).*

³⁸⁹ »Dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas« (*Car. 7*).

³⁹⁰ Die *perfectio* setzt das *perfectibile*, das heißt, die Vervollkommnung das Zuvervollkommnende voraus. (Vgl. I, 2, 2 ad 1).

Regentschaft des Sternes »Glückseligkeit« steht. Wenn wirklich Glück niemals etwas anderes ist als »Liebesglück«, dann muß die Frucht der höchsten Gestalt der Liebe auch jenes Äußerste an Glück sein, wofür die Menschensprache den Namen »Glückseligkeit« bereithält und bewahrt. Und es sollte nicht unzumutbar sein, wahrzunehmen, daß dies mit »Eudämonismus« nichts zu tun hat. Nicht nur meint freilich, wohl zu bedenken, »Glückseligkeit« weniger das subjektive Glücksgefühl als die objektive seinsartige Stellung des Willens durch das *bonum universale*,³⁹¹ durch den Inbegriff all dessen, wonach unser ganzes Wesen hungert und wonach wir in einer (nur scheinbar paradoxen) »selbstlosen Selbstliebe« zu verlangen fähig sind. Vielmehr kann überdies »Glückseligkeit«, wie schon einmal gesagt, inhaltlich gar nicht positiv definiert werden; es ist ein *bonum ineffabile*,³⁹² auf das unsere Liebe sich letztlich richtet, ein Gut, das durch kein Wort zu fassen ist.

Jedenfalls bleibt das unserem Verständnis vielleicht zunächst Befremdliche bestehen, daß die großen Lehrer der Christenheit die Begriffe *caritas* und Glückseligkeit als miteinander sehr eng verknüpft gedacht haben. »Die *caritas* ist nicht eine irgendwie beschaffene Gottesliebe, sondern eine Liebe zu Gott, die ihn als Gegenstand und Urheber der Glückseligkeit liebt«.³⁹³ Und in der Welt, so wird gesagt, können wir in der Weise der *caritas* nur das lieben, was mit uns die Glückseligkeit zu teilen fähig ist:³⁹⁴ auch unseren Leib, in welchen sie »zurückfluten« wird,³⁹⁵ vor allem aber den Mitmenschen, sofern er unser Gefährte in der Glückseligkeit sein wird³⁹⁶ (oder sein soll³⁹⁷). – Natürlich könnte man skeptisch fragen, was es denn *in concreto* besagen solle, den anderen als den möglichen Gefährten künftiger Glückseligkeit zu lieben. Was eigentlich könnte sich dadurch ändern? Ich glaube, es würde sich in der Tat sehr viel ändern, wenn ich es zustande brächte, einen anderen Menschen (sei dies der Freund, die Ge-

³⁹¹ Vgl. J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, München 1962, S. 38ff. (Werke 6).

³⁹² Augustinus, *Serm.* 21, 2; Migne, PL 38, 143.

³⁹³ »Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis objectum» (I, II, 65, 5 ad 1). – »Diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis» (*Car.* 7).

³⁹⁴ *Car.* 4 ad 2.

³⁹⁵ *Car.* 7; II, II, 25, 5 ad 2.

³⁹⁶ *Car.* 7.

³⁹⁷ *Perf. vit. spir.*, 2.

liebte, der Sohn, der Nachbar, der Gegner und Konkurrent oder auch ein Unbekannter, der meiner Hilfe bedarf) wirklich *als* einen, ebenso wie ich selbst, zur Vollendung in der Glückseligkeit Berufenen, als meinen »*socius in participatione beatitudinis*«³⁹⁸ zu betrachten; der andere träte damit, für mein Bewußtsein, einfach in eine neue Dimension der Realität. Von einem Augenblick zum anderen würde ich begreifen, daß es »gewöhnliche Menschen« überhaupt nicht gibt: »there are no ordinary people«.³⁹⁹ – Nicht zufällig ist dies alles fast im *modus irrealis* gesagt. Es gerät in der Tat höchst selten und nur wenigen, das wahrhaft »Außerordentliche« eines jeden Menschen (»wunderbar erschaffen und noch wunderbarer neu-geschaffen«⁴⁰⁰) zu sehen oder gar mit dem Ausruf der Liebe zu beantworten: Wunderbar, daß du da bist! Dies ist, wie man sieht, nicht allzu weit entfernt vom Vokabular des Eros. Und wirklich, falls einer sich gefragt hat, was in aller Welt denn wohl die wechselseitige Entzückung der Liebenden zu tun haben solle mit dem Wirken einer Ordensfrau, die sich sterbender Bettler erbarmt: genau dies ist der Punkt, an dem das untergründig Gemeinsame sichtbar wird, wie durch einen winzigen Spalt.

Allerdings zeigt sich zugleich, daß der Akt der *caritas* nicht einfach ein weiterer Schritt auf dem Wege des Eros ist, und daß es sich um etwas anderes handelt als um bloße »Sublimierung«. – Zwar vermag sich die *caritas* in den alltäglichsten Ausdrucksformen des mitmenschlichen Umgangs einzukörpern; sie wird das sogar meistens tatsächlich tun – so daß möglicherweise für den uneingeweihten Blick im äußeren Erscheinungsbild kaum etwas zu bemerken ist, das aus der Reihe des auch sonst unter einander wohlgesinnten Menschen Üblichen herausfällt. Zwar werden, anders gesagt, die natürlichen Gestalten der Liebe unzerstört vorausgesetzt; und es bedarf durchweg keines eigenen, hymnisch erhabenen Wortschatzes, um das Wirken der *caritas* zu beschreiben. Doch spricht bekanntlich jener klassische Satz über das Verhältnis von »Gnade« und »Natur« nicht nur vom Vorausgesetzte-

398 *Car.* 7.

399 C. S. Lewis, *They Asked for a Paper*, S. 210.

400 »Deus, qui humanae sustantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti [...] – so lautet, in den »ältesten Büchern der römischen Messe« (vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, Wien 1948, Bd. I, S. 77ff), ein Gebet, das neuerdings aus dem *Ordo Missae* gestrichen worden, freilich für den ersten Weihnachtstag sowohl in das *Missale* wie in das *Stundengebet* eingefügt worden ist.

und vom Unzerstörtbleiben; er spricht auch vom Vollendetwerden dessen, was der Mensch von Natur ist und besitzt.⁴⁰¹ Und wenn ich sagte, die Verklammerung von Eros und *caritas* bestehe zwar durchaus, sie sei aber schwer zu beschreiben, so steckt die Schwierigkeit in präzis dieser Frage: was heißt »vollenden«? Wahrscheinlich läßt sich das auch sonst im vorhinein niemals wissen und sagen. Es gehört einfach zur Natur der Sache, daß der Lehrling keine konkrete Vorstellung davon haben kann, wie die Vervollkommnung zur Meisterschaft von innen aussieht und was alles ihm dabei abverlangt werden wird. Vollendung schließt immer auch Verwandlung in sich. Und Verwandlung heißt notwendig Abschied von dem, was – gerade um der Bewahrung der Identität im Wandel willen – überwunden und preisgegeben werden muß.

»Vollendung« zur *caritas* mag also sehr wohl bedeuten, daß der Eros, wofern er seinen ursprünglichen Impuls durchhalten und wirklich Liebe bleiben, wenn er vor allem die eigene, natürlicherweise begehrte »Ewigkeit« gewinnen will, sich von Grund auf wandeln muß und daß diese Verwandlung vielleicht dem Hindurchschreiten durch eine Art Sterben gleicht. Solche Gedanken sind jedenfalls der menschheitlichen Reflexion über die Liebe beileibe nicht unvertraut. Indem die *caritas* uns neu mache und jung, so sagt zum Beispiel Augustinus,⁴⁰² bringe sie uns in bestimmtem Sinne auch den Tod, »facit in nobis quamdam mortem«. Ebendas ist auch der Sinn der jedermann bekannten Bildrede, welche die *caritas*, weil sie alles verzehre und umwandle in sich selbst, ein Feuer nennt.⁴⁰³

Es ist also mehr und anderes als eine fromme Harmlosigkeit, wenn die Christenheit betet: »Entzünde in uns das Feuer Deiner Liebe«.

401 Vgl. I, 1, 8 ad 2; 62, 5; I, II, 99, 2 ad 1; III, 71, 1 ad 1.

402 In Ps. 121, 12; Migne, PL 37, 1628.

403 In Isa., cap. 30.

Nachwort des Herausgebers

Abendländische Tugendlehre und moderne Moralphilosophie

Gedankenexperimente haben in der Philosophie eine lange Tradition, die mit Platons Höhlengleichnis beginnt. Ihr Sinn besteht darin, falsche Gewißheiten zu erschüttern und bislang undurchschaute Täuschungsmöglichkeiten unter den Bedingungen einer veränderten Erkenntnissituation aufzudecken. Ein solches Gedankenexperiment ist unlängst von Alasdair MacIntyre unternommen worden mit Bezug auf die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie.¹ Es läßt sich reduzieren auf folgende Situation: Stellen wir uns eine Welt vor, in welcher nach einer gewaltigen Katastrophe die Erinnerung an die Vergangenheit gänzlich ausgelöscht wurde. Was aus dieser Vergangenheit noch erhalten ist, sind lediglich Bruchstücke, die mangels Erinnerung an die vergangene Welt jedoch nicht in ihrem Fragmentcharakter wahrgenommen werden. Und obwohl es nur Überreste sind, betreiben die Menschen dieser imaginären Welt ihre Wissenschaften in der Meinung, einen lückenlosen Zusammenhang von Tatsachen begrifflich vollständig zu erfassen. Das Ergebnis wird sein, daß eine solche Welt zunehmend mit ahnungslosen Pseudowissenschaftlern bevölkert sein wird, die sich gegenseitig zu übertreffen suchen in scharfsinnigen Erklärungen über den Zusammenhang des Ganzen. Aber weil es sich gleichwohl nur um unerkannte Bruchstücke handelt, werden die Theorien niemals vollständig sein können und die Debatten endlos dauern.

Ist diese negative Utopie ein ernstzunehmendes Gleichnis der heutigen Lage in der Moralphilosophie, sofern auch hier »nur noch Bruchstücke eines Begriffsschemas [gegeben sind], Teile ohne Bezug zu einem Gesamtkontext, der ihnen [einmal] ihre Be-

¹ *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Washington 1981 (=1982); deutsch: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt 1995 (= 1982), Kap. 1 »Ein beunruhigendes Gedankenexperiment« (S. 9 ff.).

deutung verliehen hat«?² Und wenn das zutreffen sollte, was ist der Grund dafür, daß wir»in Wahrheit nur Scheinbilder der Moral« besitzen und dennoch »weiterhin viele ihrer Schlüsselbegriffe (gebrauchen)«,³ als wäre nichts geschehen? MacIntyre selbst ist überzeugt, daß sich die meisten Verständigungsschwierigkeiten über moralische Fragen, insbesondere natürlich über Fragen der Gerechtigkeit, zurückführen lassen auf einen Verlust, der sich nicht ohne Rückbesinnung auf das ehemals vollständige Bild des Ganzen verstehen läßt: »After virtue« – nach dem Bedeutungsverlust der Tugend als der ehemals zentralen ethischen Kategorie – habe die philosophische Verständigung über das sittlich Gute ihr einziges Zentrum verloren. Wo ehemals zuerst vom Menschen die Rede war, wie er sein kann und sein sollte, um als Mensch in Ordnung zu sein, führen abgetrennte und zersplitterte Aspekte des Sittlichen ein Eigenleben in rivalisierenden Theorien der Moralität.

Daß es sich hier tatsächlich um einen unbeendbaren Konflikt handelt, in welchem Einigkeit auch künftig nicht zu erwarten sein wird, läßt sich *pars pro toto* schon an der von den meisten gegenwärtigen Moralphilosophien unterstellten Kategorie *moralischer Verbindlichkeit* zeigen. Bei dieser zentralen Idee eines unbedingten moralischen Sollens handelt es sich gerade um ein solches Bruchstück im Sinne MacIntyres, das aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst, nicht mehr konsensbildend sein kann. Denn bis heute gehen die Meinungen darüber auseinander, was überhaupt als Kriterium unbedingter moralischer Verpflichtung in Frage kommen darf, etwa die menschliche Natur (seit der Stoa), Gottes Wille (wie im Christentum), der Gerichtshof der Vernunft (Kant), die Einsicht des idealen Diskursteilnehmers (Habermas), die Präskriptivität der Moralsprache (Hare), das größte Glück der größtmöglichen Zahl (im Utilitarismus) oder die formale Korrektheit von Abstimmungsverfahren (wie im Pragmatismus). Schlimmer noch, es herrscht der Verdacht, daß nicht einmal die Idee des moralischen Sollens mit rein philosophischen Argumenten verteidigt werden kann und auf einer *petitio principii* beruht, sobald die Vorstellung eines unbedingten Sollens aus ihrem ursprünglich theologischen Kontext des unbedingten Gehor-

² Ebd., S. 15.

³ Ebd.

sams gegenüber Gott herausgelöst wird. Warum soll ich denn unbedingt moralisch sein? Auf diese Frage nach der Verbindlichkeit des Gesollten gibt es keine vernünftige Antwort, sofern da nicht bereits ein Jemand mitgedacht wird, dem unbedingte Anerkennung geschuldet ist.

Ähnlich steht es um die inhaltlichen Begriffe einer Sollensethik, etwa den Begriff der Gerechtigkeit, wenn die formale Idee einer moralischen »Selbstgesetzgebung« für sich selbst [...] als absurd⁴, als unhaltbar zurückgewiesen werden sollte, wie es Elizabeth Anscombe bereits vor Jahren gefordert hat. Gerechtigkeit als *Tugend* oder Personqualität, als der beständige Wille, jedem zu geben und zu lassen, was ihm zusteht, ist noch von einem erfahrungsbezogenen Begriff des Wohlergehens her zu vermitteln; Ungerechtigkeit macht nicht glücklich, sondern schadet im Grunde auch dem, der sie verübt – eine Lieblingsthese des platonischen Sokrates, die durchaus als Erfahrungssatz gemeint ist. Aber Gerechtigkeit als *Pflicht*, als unbedingte Verpflichtung durch die gerechte Sache? Ist hier nicht etwas vorausgesetzt, was aller Erfahrung entzogen ist und woraus der Verpflichtungscharakter erst einsehbar zu machen wäre? Der Hinweis auf die Gewissenserfahrung würde in dieser Frage nur dann weiterhelfen können, wenn wir bereits überzeugt wären, im Ruf des Gewissens nicht bloß unsere eigene Stimme oder die verinnerlichten Forderungen der Gesellschaft (Nietzsche, Freud) zu vernehmen; ebenso wird die unvermittelte Berufung auf das Faktum des moralischen Gesetzes, wie bei Kant, heute kaum mehr die erforderliche Anerkennung finden können, und zwar deshalb nicht, weil »eine solche Gesetzeskonzeption [der Ethik] nicht ohne den Glauben an Gott als Gesetzgeber möglich«⁵ ist und die moderne Moralphilosophie gerade ohne diesen Glauben auskommen will. »Dominiert eine solche [Gesetzes]Konzeption [der Ethik] jedoch für viele Jahrhunderte und wird dann aufgegeben, so ist es eine natürliche Folge, daß die Begriffe der Verpflichtung, des durch ein Gesetz Gebunden- oder Verpflichtetseins zurückbleiben, obwohl sie ihre Wurzeln verloren haben.«⁶ Das Beste, was man in dieser Situation tun

⁴ E. Anscombe, Moderne Moralphilosophie; in: G. Grewendorf, G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt 1974, S. 234.

⁵ Ebd., S. 224.

⁶ Ebd.

könne, sei, »die Begriffe der ›moralischen Verpflichtung‹, des ›moralischen Sollte‹ und der ›Pflicht‹ nach Möglichkeit auf den Index [zu] setzen.«⁷ Wohlgemerkt, Anscombe plädiert damit weder gegen die Existenz noch den Begriff einer moralischen Verpflichtung, welcher durchaus in einer theologisch begründeten Sollenslehre seinen legitimen Ort haben kann; ihr Einwand richtet sich allein gegen die zentrale Stellung des Pflichtbegriffs in der philosophischen Ethik, die eben nicht als Sollenslehre, sondern nur als Tugendlehre auf konsistente Weise mit philosophischen Mitteln zu begründen sei.

Die Hartnäckigkeit, mit welcher lange Zeit in der modernen Moralphilosophie unter Verdrängung des Tugendbegriffs an diesen kontextlosen »Bruchstücken«, wie vor allem der unvermittelten Idee des Sollens und unbedingter Pflichten, festgehalten worden ist und zum Teil noch wird, scheint nun in einem Selbstverständnis der Ethik angelegt zu sein, wie es sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts – »after virtue«, d.h. nach dem Ende der abendländisch-christlichen Tugendlehre – herauszubilden beginnt. Es gab zwar schon seit der Antike einen immer breiter anwachsenden Strom ethischen Denkens, dessen relative Eigenständigkeit gegenüber anderen Gebieten philosophischer Erkenntnis erstmals im Titel zweier aristotelischer Schriften, der Nikomachischen und der Eudemischen Ethik, zum Ausdruck kommt. Aber es findet sich weder in der Antike noch im Mittelalter eine Ethik, die sich in ausschließlicher Weise für das »Gesollte«, für gebotenes und verbotenes Verhalten, interessiert. Zu sehr bleibt die Aufmerksamkeit noch auf die Frage gerichtet, was der Mensch denn selber ist und worauf es mit ihm im Grunde und aufs Ganze gesehen hinaus will, noch bevor er etwas soll.

Aus demselben Grund kennt auch das Mittelalter noch keine Ethik im modernen Sinne, nicht einmal eine Moraltheologie als eigenständige Disziplin, sondern behandelt die Fragen nach Gut und Böse, Sünde und Heil innerhalb der Frage nach dem Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens. Das bedeutet, die im engeren Sinne moralischen Fragen interessieren nicht an sich, sondern nur als Teil einer theologisch begründeten Lehre vom Menschen, sofern dieser als Bild Gottes geschaffen und zu einem Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Erst nachdem mit der Refor-

⁷ Ebd., S. 236.

mation über den sinnstiftenden Horizont moralischer Fragen – über das Sein des Menschen vor Gott – keine Einigkeit mehr besteht, kommt es zur Konstituierung der Moraltheologie als eigenständiger Disziplin, und zwar als einer theologischen Sollenslehre, welche die Lehre von den natürlichen und übernatürlichen Tugenden des Menschen verdrängt.⁸

Vergleichbares geschieht auch auf dem Feld der Moralphilosophie. Auch hier kann man feststellen, daß sich die Ethik als wissenschaftliche Disziplin erst etabliert unter dem ausdrücklichen Verzicht auf die kontroverse Frage nach dem Richtigsein des Menschen, deren Beantwortung nicht mehr von einer gemeinsamen Vorstellung vom guten und richtigen – man kann auch sagen Gott wohlgefälligen – Leben getragen ist.⁹ Die seit Platon und Aristoteles vorherrschende Idee der Vollkommenheit – insbesondere das Verständnis der Gerechtigkeit als Personqualität – wird zu einem zentralen Streithema mit der reformatorischen Theologie¹⁰ und die *Nicomachische Ethik* des Aristoteles, bis dahin das Textbuch der Ethik schlechthin, von Martin Luther vor allem wegen ihrer Tugendlehre als äußert verderblich und geradewegs zum Feind der Gnade erklärt.¹¹ Nicht bloß die im Mittelalter formulierte Zuordnung von natürlichen und übernatürlichen Tugenden hat damit aufgehört, Richtbild des vollkommenen menschlichen Lebens zu sein. Auch die spätere Renaissance des Aristotelismus in der protestantischen deutschen Schulphilosophie ändert nichts daran, daß selbst die natürlichen Tugenden nicht mehr vom Richtigsein des Menschen, sondern vom richtigen Verhalten her verstanden werden. Konsequenterweise rückt dann mit Samuel Pu-

8 M. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

9 Dieser Verzicht war keineswegs willkürlich, sondern (zuerst von Jean Bodin, *De la république*, 1577) als notwendige Voraussetzung einer sonst kaum zu erwartenden Beendigung des europäischen Bürgerkriegs erwogen worden. Vgl. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Opladen 1980, S. 47–66.

10 Vgl. J. Passmore, *Der vollkommene Mensch*, Stuttgart 1975, S. 16, 109 ff.

11 »Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica.« (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, These 40; in: D.-C. Stange, *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers*, Leipzig 1932, S. 42). Luthers Bedeutung für die veränderte Fragestellung der neuzeitlichen Ethik ist noch kaum zureichend untersucht worden. Vgl. dazu K. H. zur Mühlen, *Reformatorische Verurteilkritik und neuzeitliches Denken*, Tübingen 1980; B. Wald, *Person und Handlung bei Martin Luther*, Weilheim 1992.

fendorfs Schrift *De officio hominis et civis* (1673) die Ethik als (bürgerliche) Pflichtenlehre in den Vordergrund.¹²

Der Begriff der Tugend scheint also vor allem durch die Abtrennung der Ethik von der Anthropologie seine ursprüngliche Bedeutung verloren zu haben, womit dann auch die weitere gesellschaftliche Hochschätzung einzelner Tugenden ihres unmittelbaren Maßstabs beraubt worden ist. Das ethische Bewußtsein der Neuzeit schwankte seither zwischen einem bürgerlichen Konventionalismus, der die Tugend als solche (selbst um den Preis der Lächerlichkeit) mit einzelnen isolierten Verhaltensweisen identifiziert, und einem formalen moralischen Rigorismus, der umgekehrt von der Kritik und vom Abbau solcher Konventionen lebt.

Vor diesem Hintergrund kaum zu vereinbarenden Tendenzen in der neuzeitlichen Ethik muß auch der Versuch Max Schelers gesehen werden, zu einem erneuerten Verständnis der Tugenden zurückzukehren. Sein kleiner Essay *Zur Rehabilitierung der Tugend* aus dem Jahre 1914¹³ ist eine vehemente Attacke auf den verbürgerlichten Tugendbegriff des 19. Jahrhunderts und zugleich ein scharfer Angriff auf den Stoizismus des sogenannten Formalismus der kantischen Ethik. Ihr hält Scheler entgegen, das sittlich Gute nicht als das Wirklichkeitsgemäße und die sittliche Haltung nicht als Bereitschaft zur Hingabe zu verstehen, sondern sich auf den absoluten Wert der eigenen moralischen Gesinnung zurückzuziehen, wobei ab-solut hier im wörtlichen Sinne zu nehmen ist als Absonderung von den Dingen, als Weltlosigkeit. Dem sittlichen Stolz des neuzeitlichen Stoikers setzt Scheler die Tugend der Demut entgegen, womit eine Haltung benannt werden soll, die das Gute nicht in sich selbst, sondern in der Anerkennung dessen findet, was als das Gut des Menschen – wenig später wird Scheler sagen, als »materialer Wert« – objektiv vorgegeben ist und woran sich die moralische Gesinnung auszurichten hat, um gut zu sein.

Wirkung erlangt dieser Vorstoß zu einer Rehabilitierung der Tugend und zur Wiederherstellung ihrer vormaligen Bedeutung für das sittliche Bewußtsein seiner Zeit jedoch erst mit dem wertethischen Ansatz seines Hauptwerks *Der Formalismus in der Ethik*

¹² Pufendorfs Schrift erscheint bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in über hundert Ausgaben und wird sehr bald in die wichtigsten europäischen Sprachen übersetzt.

¹³ Er wurde erstmalig 1915 in den *Abhandlungen und Aufsätzen* (spätere Auflagen *Vom Umsturz der Werte*) veröffentlicht.

und die materiale Wertethik (1913/1916), und zwar auf dem Umweg über Nicolai Hartmann, der Schelers Wertbegriff für seine *Ethik* (1925) übernimmt und auf die Tugendlehre anwendet. Die Tugenden erscheinen jetzt bei Hartmann als sittliche Grundwerte, wobei das »Reich der Werte« drei Gruppen von Tugenden umfassen soll: die antiken oder griechischen Tugenden, die noch einmal unterschieden werden nach den vier Kardinaltugenden platonischer Herkunft und dem aristotelischen Tugendsystem; danach folgen solche Tugenden, die erst im Christentum Bedeutung erlangt haben, wie vor allem die Nächstenliebe, jedoch ohne die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auch nur zu erwähnen; den Abschluß bildet eine dritte Gruppe von Tugenden, deren Zusammengehörigkeit und Herkunft noch weniger erkennbar ist und die offenbar nachtragen soll, was in die beiden vorangehenden Abschnitte nicht so recht hineinzupassen schien.¹⁴ Ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Tugenden darf allerdings auch nicht erwartet werden, handelt es sich doch in wertethischer Perspektive um »Sachverhaltswerte«, die nur einen bestimmten Ausschnitt aus dem »Reich des sittlich Guten« wiedergeben können und die nur »auflesen, was das Wertbewußtsein der Zeitalter herausgearbeitet und einigermaßen faßbar gemacht hat.«¹⁵

Die Objektivierung der Tugenden zu Sachverhaltswerten in der phänomenologischen Ethik führt so unvermeidlich zu einer Zersplitterung sittlicher Grundhaltungen, die einer Vielzahl von sittlichen Werten entsprechen sollen. Außerdem lässt die Interpretation der Tugenden als integraler Bestandteile eines »Reichs des sittlich Guten« nicht mehr erkennen, wie sich bei dem von Hartmann so bezeichneten »Auflesen« der Tugendwerte gültige Werte von geschichtlich bedingten Wertungen unterscheiden lassen. Diese Spannung zwischen dem absoluten Geltungsanspruch materialer Werte und der geschichtlichen Bedingtheit von Tugendwerten kennzeichnet dann auch die späteren Rehabilitierungsversuche im Umkreis von Scheler und Hartmann. So haben, um nur die beiden wichtigsten zu nennen, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini im Blick auf die jeweiligen Erfordernisse ihrer Zeit wiederum eigene und voneinander abweichende

14 *Ethik* 4/1962; II. Teil, Abschnitte V–VII.

15 Ebd., S. 417.

(selbst auf den zweiten Blick noch unzusammenhängende) Tugendkataloge aufgestellt.¹⁶ Das führt schließlich bei Otto Friedrich Bollnow (in völliger Umkehrung der ursprünglichen Absicht Max Schelers) dazu, den Aspekt des geschichtlich Wandelbaren über den des Wesenhaften zu stellen, »weil es keinen innerlich systematischen Zusammenhang der Tugenden gibt«¹⁷ und geben kann. Bollnows kleine Schrift wird damit zum Epilog auf all jene Rehabilitierungsversuche der Tugend, die einerseits – trotz der Ablehnung des Formalismus – noch allzusehr von der kantischen Utopie eines universalen »Reichs der Zwecke« geleitet waren und andererseits die Materialität der Werte nur in engem Zusammenhang mit zeitbedingten Wertungen auffinden konnten und an diesem Zwiespalt letztlich scheitern müssen.¹⁸

Man darf also bezweifeln, ob sich nach dem Verlust einer gemeinsamen Vorstellung vom Richtigsein – nicht des Bürgers, sondern des Menschen – der Sinn für das mit dem Wort Tugend eigentlich Gemeinte wiedergewinnen und verlebendigen lässt durch das bloße Auflesen dessen, was gerade aktuell von Wert zu sein scheint und was unvermeidlich dazu führt, in den Strom der Tageswertungen einzutauchen. Auf der anderen Seite hat sich gerade in den letzten Jahren der Eindruck verstärkt, daß eine Kultur des friedlichen Zusammenlebens, die nur auf der rational zwingenden Anerkennung formaler Prinzipien – also nur auf der Richtigkeit normativer Erkenntnisse und nicht auf dem Richtigsein der Person – beruhen soll, auf dem besten Wege ist, ihren inneren Zusammenhalt zu verlieren und damit in der Gefahr steht, sich selbst zu zerstören. Aus dem Bewußtsein dieser latenten Selbstgefährdung durch die Unterbewertung menschlicher Grundhaltungen erklärt sich vielleicht das wachsende Interesse an den moralischen Tugenden, wie es gleichzeitig im Kontext der politischen

¹⁶ Dietrich von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1946; Romano Guardini, *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Würzburg 1963.

¹⁷ *Wesen und Wandel der Tugenden*, Berlin 1958, S. 29.

¹⁸ Es hat zwar auch später noch einzelne Darstellungen auf dieser Linie gegeben, so z.B. von H. Klomps, *Tugenden des modernen Menschen*, Regensburg 1976. Deren annähernde Wirkungslosigkeit vermag jedoch kaum zu überraschen, schon allein wegen der Beliebigkeit der Auswahl, die mit der Perspektive der Modernität nun einmal verbunden ist. Jüngstes Beispiel für diese Einstellung ist der voluminöse Band von U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, Hamburg 1995, der mit dem Satz beginnt: »Tugenden sind modern.«

Philosophie, der Rechts- und Sozialphilosophie und der Moralphilosophie zu beobachten ist.

Symptomatisch für den sozialphilosophischen Kontext und die sich ausbreitende Verunsicherung über die Tragfähigkeit der neuzeitlichen Idee einer moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft ist hier die Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, die in Amerika unter dem Stichwort »Kommunitarismus« vor einigen Jahren begonnen wurde.¹⁹ Kritisiert wird vor allem die Abstraktheit und Realitätsferne einer Vorstellung vom Menschen, wie sie dem Universalismus der neuzeitlichen Ethik zugrundeliegt. Deren Subjekt ist nur zum Schein eine transzendental gedachte Vernunft, in Wirklichkeit jedoch das »ungebundene Selbst«, das sich als souverän und unabhängig begreift gegenüber allen noch so verbindlichen Zwecken seiner Wahl. Was zählt, »sind nicht die von uns gewählten Zwecke, sondern unsere Fähigkeit, sie auszuwählen.«²⁰ Dem ungebundenen Selbst fehlt damit jeder innere biographische Halt, der sich aus dem Treffen richtiger Entscheidungen und aus seiner Lebensgeschichte ergeben könnte bzw. ergeben darf. Denn von Grundeinstellungen geschweige denn Tugenden kann solange nicht die Rede sein, wie unterschieden werden soll zwischen den Überzeugungen, die man lediglich »hat« und der Person, die man »ist«, unabhängig davon, wie man lebt und handelt.

Die Kommunitaristen plädieren demgegenüber für einen umfassenderen Begriff des menschlichen Subjekts, das ja nicht bloß »in«, sondern auch »aus« einem sozialen Lebenskontext heraus existiert. Das wiederum hat Konsequenzen für den Begriff der Gerechtigkeit, der sich nicht länger auf die Forderung politischer Verteilungsgerechtigkeit beschränken lässt. Die wirkliche Existenzsituation des Menschen verlangt vielmehr eine Gerechtigkeit, die Tugend ist und in der Bereitschaft des Einzelnen besteht, nicht bloß für sich Gerechtigkeit zu fordern, sondern auch seinerseits zu geben, was den Anderen, insbesondere der Gemeinschaft, dem *bonum commune* (daher der Name Kommunitarismus), geschuldet ist.

19 Ausführlich dokumentiert in dem Buch von A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt-New York 1993.

20 Ebd., S. 24f. (M. Sandel, »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«).

Aber auch in der Rechts- und Sozialphilosophie wird diese schon im französischen Existentialismus radikalierte, neuzeitliche Idee des ungebundenen Selbst zunehmend als problematisch erkannt, zumindest was die unterstellte Souveränität der unmittelbaren Vernunftbindung des sittlichen Subjekts anbelangt. Die Warnung vor dem illusionären Charakter eines allein auf die Vernunft gestellten Selbst kommt jetzt überraschenderweise auch von denen, die eine Zeitlang geglaubt haben, die Geltungsansprüche der moralischen Vernunft würden sich unter idealen Bedingungen gewissermaßen von selbst durchsetzen können. Es bedürfe dazu nur einer entsprechenden Veränderung (Reform oder Revolution) der Gesellschaft und nicht ebenso einer bestimmten Einstellung der Person. So heißt es bei Jürgen Habermas in seinen kürzlich erschienenen Beiträgen zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, daß »Normativität und Rationalität [...] jedenfalls von sich aus die Umsetzung der Einsichten in motiviertes Handeln nicht sicherstellen können.«²¹ Eine Vernunftmoral in der Tradition Kants ermögliche wohl »ein Wissen, das zwar der Orientierung im Handeln dienen soll, aber zum richtigen Handeln nicht auch schon disponiert.«²² Habermas mißtraut am Ende auch der erwünschten moralischen Disposition des Handelnden und setzt neuerdings auf rechtlichen Zwang, um der moralischen Vernunft zur Wirksamkeit zu verhelfen: »Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adressaten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt.«²³

Dieser Zusammenhang von moralischem Urteil und Handlungsdisposition ist nun zumindest in der englischen Moralphilosophie (unter dem Einfluß David Humes) nie vollständig übersehen worden und von Richard M. Hare unlängst noch einmal verdeutlicht worden.²⁴ Doch hätte es schon genügt, sich an die bereits von Aristoteles²⁵ diskutierte Tatsache zu erinnern, daß

21 *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt 1992, S. 19.

22 Ebd., S. 145 (Herv. im Original).

23 Ebd., S. 148.

24 In: *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* (Kap. 11 »Klugheit, Moral und Supererogation«), Frankfurt 1992, S. 258–277.

25 In seiner Schrift *De anima* III, 9–11.

(mit den Worten Richard Hares) »Logik allein uns nicht von Überzeugungen [...] bis zu Handlungsdispositionen katapultieren« kann.²⁶ Es bedarf also der »sogenannten moralischen Tugenden«, um unseren Überzeugungen entsprechend handeln zu können. Und umgekehrt: Welche Überzeugung wir jeweils haben, hängt nicht zuerst an einer unwiderstehlichen Nötigung durch die Vernunft, sondern an der moralischen Disposition der handelnden Person. »Amoralismus« ist darum für Hare mit der leeren Universalität des reinen Vernunftstandpunkts durchaus vereinbar; dagegen »können wir bestenfalls nicht-moralische Gründe vorbringen,«²⁷ wie etwa die Wahrscheinlichkeit, daß eine Lebensauffassung scheitern wird, die moralische Bindungen ignoriert.²⁸

Dennoch unterscheidet sich diese überraschende Option moderner Rechts-, Sozial- und Moralphilosophien für den Begriff der Tugend in einer wesentlichen Hinsicht von der klassisch-abendländischen Tugendlehre, wie sie von Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin verstanden worden ist. Bei Hare findet sich hierzu eine hinreichend klare Äußerung, die gleichermaßen auch auf die inzwischen von Habermas eingenommene Position zutrifft. »Wenn Moral ein lebensfähiges Unternehmen sein soll », dann müssen wir im voraus schon »davon überzeugt sein [können], daß wir, so wir uns die moralischen Zwecke und Prinzipien zueigen machen, eine vernünftige Chance haben, sie durchzuführen und nicht sinnlos bei dem Versuch dazu draufzugehen.«²⁹ Eine »vernünftige Chance«, mit unseren moralischen Prinzipien zu überleben, haben wir für Hare jedoch nur durch eine »Erziehung zur Tugend – sogar zu einem Mehr an Tugend, als es die Allerweltsprinzipien verlangen.«³⁰ Man kann auch sagen, wie es im Titel eines Buches heißt: Gefordert sei heute wieder der »Mut zur Tugend«.³¹ »Denn gewöhnlich sind dergestalt erzogene

26 R. M. Hare, *Moralisches Denken*, S. 259.

27 Ebd., S. 260.

28 Grundsätzliche Kritik an der dezisionistischen Position Hares übt Peter Geach in seinem Buch *The Virtues*, London – New York – Melbourne 1977, überdies die einzige Darstellung (neben derjenigen von Josef Pieper), die eine philosophische Verteidigung aller sieben Haupttugenden unternimmt.

29 *Moralisches Denken*, S. 276.

30 Ebd.

31 K. Rahner, B. Welte (Hg.), *Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben*, Freiburg – Basel – Wien 1979.

Menschen glücklich.«³² Für Habermas, der hier zurückhaltender argumentiert, sollen »folgenorientierte Klugheitserwägungen«³³ gegenüber der sanktionsbewährten Institution des Rechts immerhin sicherstellen können, daß wir nicht unglücklich werden. Das Grundverständnis von Tugend ist jedoch hier wie dort dasselbe und läßt sich auf die Kurzformel bringen: Tugenden sind notwendige Dispositionen zur Befolgung moralischer bzw. rechtlicher Regeln, denen zu gehorchen ist und die sonst unbefolgt blieben.³⁴

An erster Stelle stehen also für diese modernen Annäherungsversuche an die Tugenden sittliche Vorschriften der moralischen Vernunft, die ein Sollen ausdrücken und denen sich der moralische Wille zu unterwerfen hat – eine Vorstellung, die nicht an Platon oder Aristoteles und deren Grundlegung einer Tugendethik erinnert, sondern an Kant. In Kants Schriften zur Ethik und Anthropologie findet sich dieser Zusammenhang zwischen moralischem Vernunftgesetz und der notwendigen Disposition des Willens viele Male formuliert. Tugend ist »die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, sofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert.«³⁵ Oder, wie es kurz und bündig in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu lesen steht: Tugend ist »moralische Gesinnung im Kampfe«³⁶ – im Kampfe womit? Für Kant ganz sicher im Kampf mit den unentrinnbaren egozentrischen Neigungen der menschlichen Natur, denen im Menschen allein die gesetzgebende Vernunft gegenübersteht, die selbst keine Neigungen besitzt.

Nun kommt aber keine Ethik – auch Hares Metaethik nicht – ohne den vorausgesetzten Bezug auf ein Menschenbild dahin, irgendwelche Maßstäbe des sittlich Richtigen angeben zu können. Denn »ein Sollen ist nur sinnvoll in bezug auf ein Sein [...] und kann sich nur aus einer bestimmten Interpretation des Seins ergeben.«³⁷ Moralischen Erwartungen muß nicht bloß die Möglichkeit

32 *Moralisches Denken*, S. 276.

33 *Faktizität und Geltung*, S. 148.

34 Vgl. dazu auch A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, S. 325 ff.

35 *Metaphysik der Sitten* A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).

36 *KprV* A 151.

37 A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an*

korrespondieren, ihnen gerecht zu werden; ihre Anerkennung muß zudem auch gut sein für den, von dem sie gefordert sind. »Sollen« steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit unserem Verständnis von der Natur oder dem Sein dessen, der etwas soll.

Wenn es allerdings weiter heißt, ein solches Verständnis setze voraus und müsse zunächst deutlich machen, »daß das Sein [dessen, der etwas soll] defizient, mit einem Mangel behaftet ist«,³⁸ so scheint dieser Satz bereits die spezifisch neuzeitliche Vorstellung vom Sein des Menschen vorauszusetzen, das mit einer unüberwindlichen Defizienz – nämlich einem naturhaften Egoismus behaftet – gedacht ist. Eben dieses Menschenbild und diesen Gegensatz von Moralität und menschlicher Natur finden wir auch in der modernen Moralphilosophie, sofern diese sich neuerdings wieder für die Tugenden zu interessieren beginnt. Bei Richard Hare ist dieser Zusammenhang klar ausgesprochen in seiner These von der Unverzichtbarkeit der Tugenden für jedweden Erfolg im Handeln, sei dieser nun moralisch zu nennen oder nicht. Und von dorther gesehen wird auch sofort verständlich, weshalb Hare der seltsamen Meinung sein kann, daß »viele der sogenannten moralischen Tugenden« [- auch bei Aristoteles -] eigentlich und richtiger »instrumentelle moralische Tugenden« zu nennen sind, da sie ja »für den Erfolg im *Egoismus* genauso vonnöten [seien], wie in der Moral.«³⁹ Hare denkt dabei an die Tugenden Tapferkeit und Selbstbeherrschung, aber auch an die Klugheit, weil »zu tun, was wir tun sollten, [...] nicht immer in unserem prudentiellen Interesse« liegt und es darum für ihn »schwer zu begreifen [ist], warum irgendjemand je geglaubt haben soll, daß es das doch sei«, daß also Klugheit und Sittlichkeit sich gegenseitig einschließen.⁴⁰ Offensichtlich ist mit diesem ungenannten Jemand die gesamte Tradition der Ethik gemeint von Platon bis hin zu Thomas von Aquin.

Der eigentliche Differenzpunkt im Verständnis der Tugenden ist deshalb nicht auf den Übergang zwischen Antike und Mittelalter zurückzuführen, wie gelegentlich behauptet wird, sondern gründet in der Differenz zwischen dem abendländisch-christlichen

ethischer Letzbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, München 1979, S. 19.

³⁸ Ebd.

³⁹ *Moralisches Denken*, S. 263 (Herv. von mir, B. W.).

⁴⁰ Ebd., S. 261.

Menschenbild auf der einen und dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen auf der anderen Seite, das in allen späteren Ethikkonzeptionen vorausgesetzt ist und damit implizit weite Teile der modernen Moralphilosophie beherrscht. So wird von dem spezifisch neuzeitlichen Erbe her der im Begriff des Sollens stets mitzudenkende Mangel allein *negativ* – als ein zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zu moralischer Vollkommenheit – gedeutet: ethische Forderungen dienen der Bewußtmachung und Kompensation eines auf Selbsterhaltung und die Durchsetzung des eigenen Interessenstandpunkts gerichteten Selbstverhältnisses der Person, das im Grunde nicht von ihr zu verantworten ist, weil es unmittelbar dem Bedürfnis der menschlichen Natur und nicht der Vernünftigkeit des freien Willens entspringt. Sittliche Tugend unter dieser Voraussetzung ist darum in erster Linie zu begreifen als eine *moralische* Nachbesserung des Menschen in der Hinsicht, in welcher er als sittliches Wesen von seiner Natur im Stich gelassen und fortwährend in die entgegengesetzte Richtung gezogen wird.

Man kann das in einem Sollen mitzudenkende Defizit an Vollkommenheit jedoch auch *positiv* verstehen, und das heißt eben: nicht ausschließlich als ein zu behebendes *moralisches* Defizit, sondern – mit Aristoteles und Thomas von Aquin – als ein *ontologisches* Defizit in der auf Erfüllung und Vollendung drängenden menschlichen Natur. Gemeint ist dann die im Wesen des Menschen liegende Möglichkeit »mehr« sein zu können, als er zunächst einmal faktisch ist. Der im Begriff des Sollens vorausgesetzte Mangel besteht hier in der noch unerfüllten Potentialität menschlicher Anlagen, deren Verwirklichung nicht schon von selbst oder von Natur zustandekommt, sondern an die Mitwirkung der handelnden Person gebunden ist. Tugend meint demgemäß vor allem die Entfaltung naturgemäßer Existenzmöglichkeiten und nicht deren Unterdrückung, die Fortsetzung von etwas, das längst begonnen hat und im richtigen Handeln sein Ziel erreichen soll. Tugend bedeutet, mit einer Formulierung, welche Thomas von Aquin von Aristoteles übernimmt, die Realisierung des »ultimum potentiae« – des Äußersten dessen, nicht bloß was einer soll, sondern was er im Grunde selber will.⁴¹

41 »Per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae« (*Virt. com.* 11 ad 15, mit Bezug auf Aristoteles *De Caelo* I, 11; 281 a 14, a 18).

Es ist nun zweifellos richtig, wenn darauf hingewiesen wird, daß hierin bereits ein »Vorbegriff des Guten«⁴² vorausgesetzt ist, die »Vorstellung eines Seins, das keine Defizienz, keinen Mangel aufweist, das sozusagen in sich gut ist und somit als Vorbild [...] dienen kann.«⁴³ Aber das unterscheidende Moment der abendländischen Tugendlehre liegt darin, daß diese Vorstellung vom Guten nicht bloß vom menschlichen Willen anerkannt werden soll, sondern auch nicht jenseits der naturhaften Finalität des menschlichen Willens gefunden werden kann. Dies eigentlich Gewollte und Gesuchte, um das einer nicht einmal selbst zu wissen braucht, ist von der abendländischen Lebenslehre vor allem verstanden worden als erfüllte Begegnung mit Realität, als Einssein mit einer Wirklichkeit, die vor allem einen Namen hat: Person. Nicht von ungefähr gilt darum bei Aristoteles die Freundschaft als höchste Tugend des Menschen, so, wie im Christentum die Liebe. Ihr Vorrang vor allen anderen Tugenden geht daraus hervor, daß in der Freundschaft und in der Liebe der Mensch nicht bloß richtig ist, sondern allein wahrhaft glücklich sein kann.⁴⁴

Das Glück als Kriterium des Guten und der naturhafte Wille des Menschen als Voraussetzung der Moralität? Nichts zwingt uns, diese kaum vollständig zu konkretisierende Betrachtungsweise des Menschen aufzugeben und uns einem Skeptizismus anzuschließen, der teleologischen Erklärungen mißtraut. Sein Einwand gegen die ethische Relevanz einer naturhaften Finalität des Willens folgt erst aus der verkürzenden Interpretation einer bestimmten Seite menschlicher Selbsterfahrung, wonach die Selbstsucht des Menschen, die verkehrte Selbstliebe, die niemals geleugnet worden ist, aber weder in der Antike noch im Mittelalter als das eigentlich Natürliche am Menschen gegolten hat, mit seinem naturhaften Verlangen nach Erfüllung und Glück gleichzusetzen sei. Demgegenüber braucht nur an den wahren Sinn des bekannten, jedoch immer wieder mißdeuteten anthropologischen Grundsatzes der antik-mittelalterlichen Ethik erinnert zu werden: Alle Menschen wollen von Natur glücklich sein. Dieser Satz ist keine Maxime der Selbstliebe und impliziert klarerweise

42 A. Pieper, *Normenbegründung*, S. 18f.

43 Ebd., S. 19.

44 Vgl. J. Pieper, *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksvorlangen in der Liebe*, Hamburg 1992 (demnächst in Werke, Bd. 8).

nicht die Aufforderung, nach seinem Glück zu streben; er weist vielmehr eine Richtung, in welcher unsere Intentionen zu berichtigen sind, nicht sofern wir unser Glück wollen sollen – ein zudem widersinniger Gedanke –, sondern sofern wir nur das wollen sollten, was uns als Menschen in Wahrheit angemessen ist und sich in seiner Angemessenheit daran zeigt, daß wir mit ihm glücklich sind. Augustinus hat diesen Zusammenhang objektiver Entsprechungen dann explizit dazu benutzt, Tugend zu definieren als »ordo amoris«⁴⁵ – als geordnete Liebe zu dem, was wir lieben sollten, weil es gut für uns ist.

Nicht eine auf die eigene Erfüllung hin angelegte Natur steht so mit dem Begriff des Guten im Widerspruch, allein wir sind es, die selbst das, was in Wahrheit gut für uns sein kann, auf verkehrte, d. h. auf selbstische Weise intendieren, und nicht weil es objektiv gut, anerkennungswürdig oder einfachhin liebenswert *ist*. Die natürlichen Tugenden sind darum Ausdruck und Prinzip einer bestimmten Einstellung zum Guten, sofern es dabei auf uns selbst ankommt, und zwar sowohl im Hinblick darauf, *was* wir wählen – dazu bedarf es der Tugend der Klugheit – als auch bezogen darauf, *wie* wir zu dem stehen, *was* wir wählen sollten – und das ist Sache der moralischen Tugenden. Ihr wahrer Sinn wird nirgends deutlicher und von späteren Mißdeutungen unterscheidbar als in dem Satz des Thomas von Aquin, wonach die Tugenden uns in den Stand versetzen, unseren naturhaften Neigungen – nicht etwa zu widerstehen, »im Kampfe«, wie Kant gemeint hat –, sondern ihnen gerade auf gebührende Weise zu folgen.⁴⁶

Es ist naturgemäß nicht leicht, über eine Epochenschwelle hinweg die sachliche Berechtigung und den Realismus eines Menschenbildes in der Ethik überzeugend darzutun, das von der zwischenzeitlichen Entwicklung ja nicht bloß einfach verdrängt und vergessen, sondern in diesem Entwicklungsprozeß unvermeidlicherweise auch verändert, angepaßt und verfälscht worden ist. Und höchstwahrscheinlich wäre auch niemand in der Lage, dieses Bild ganz auf sich allein gestellt gewissermaßen neu zu erfinden, wenn es nicht irgendwo aufbewahrt und überliefert worden wäre. Aufbewahren und Überliefern aber geschieht in der möglichst unverkürzten Aneignung des Sinns, der interpretieren-

45 *De moribus Ecclesiae* 15; Migne, PL 32, 1322.

46 II, II, 108, 2.

den Vergegenwärtigung des ursprünglich Gemeinten, das so wiederum zum Inhalt menschlicher Lebenswirklichkeit werden kann.

Über die neuzeitliche Epochenschwelle hinweg und unbeirrt durch stets wechselnde Trends in Philosophie und Gesellschaft hat es Josef Pieper verstanden, den ursprünglichen Sinn der abendländischen Tugendlehre erneut zugänglich zu machen und von seinen vielfältigen Mißdeutungen klar zu unterscheiden. Es gibt vermutlich keine andere Darstellung in diesem Jahrhundert, die in der Auslegung aller sieben Haupttugenden einen ebenso gründlichen wie umfassenden Einblick in den Realismus und die Tragweite der abendländisch-christlichen Lebenslehre gewährt. Seine Schriften zu den vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß sowie den drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe lehren uns, daß Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin im Dahingang der Jahrhunderte nichts von ihrer Aktualität verloren haben und – recht verstanden – heute wieder etwas mitzuteilen haben, dessen Realisierung nur gut für uns sein kann, wenn unser Leben gelingen und auf Dauer menschenwürdig bleiben soll.

Editorische Hinweise

I. Zur Ausgabe

Die Werkausgabe umfaßt alle bisher gedruckten Monographien sowie den größten Teil der in deutscher Sprache veröffentlichten Vorträge, Zeitschriftenartikel, Beiträge und Kleinschriften. Nicht enthalten sind die autobiographischen Schriften sowie Übersetzungen von Texten anderer Autoren.

Die Wiedergabe der Druckschriften folgt dem Text der jeweils letzten, vom Autor selbst durchgesehenen Auflage, d. h. es handelt sich um eine Ausgabe letzter Hand. Ergänzend werden erstmals auch ungedruckte Texte – in der Regel Vorlesungsmanuskripte – aus dem umfangreichen handschriftlichen Fundus veröffentlicht. Die Textdarbietung ist in formaler Hinsicht den Druckschriften angeglichen. Eingriffe des Herausgebers beschränken sich auf (gekennzeichnete) Ergänzungen und Kürzungen, sofern diese einer besseren Lesbarkeit zugute kommen und sind nur in erstmals veröffentlichten Manuskripten vorgenommen worden.

Zitate wurden nach der jeweils benutzten Ausgabe überprüft, einzelne Zitationsversehen stillschweigend berichtigt. Quellen-nachweise erfolgen bei erstmaliger Angabe vollständig, danach in abgekürzter Form. Zur leichteren Wiederauffindung der vollständigen Angaben enthält jeder Band ein Personenregister sowie ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen, sofern sie über die gebräuchlichen Notierungen hinausgehen.

Leitfaden für die Bandeinteilung und Zusammenstellung der Schriften ist ihre (überwiegende) Zugehörigkeit zu einzelnen Sachgebieten der Philosophie. Die Ausgabe gliedert sich damit in die Bereiche: Darstellungen und Interpretationen zu Themen und Gestalten der Philosophie (Bde. 1 und 2), Schriften zum Begriff der Philosophie (Bd. 3), Anthropologie und Ethik (Bde. 4 und 5), Kulturphilosophie (Bd. 6), Religionsphilosophie (Bd. 7).

Die Reihenfolge der Schriften im jeweiligen Band ist nicht chronologisch bestimmt und unterliegt systematischen Gesichtspunkten. Eine Ausnahme bildet der Band 7. Hier folgt die Anordnung

innerhalb der zu Themenbereichen zusammengestellten Schriften dem Jahr ihrer ersten Veröffentlichung, insofern der zeitgeschichtliche Bezug zum Anlaß einer Schrift auch für ihr Verständnis von Bedeutung sein kann.

Der abschließende Band 8 vermittelt einen Überblick über das Gesamtwerk durch eine systematisch geordnete Zusammenstellung solcher Schriften, die nicht in die Bände 1–7 aufgenommen werden konnten. Er wird ergänzt durch ein Personen- und Sachregister sowie ein umfassendes Schriftenverzeichnis.

Die Edition verwendet folgende Symbole und Schreibweisen:

hochgestellte Ziffern	Fußnoten des Autors
hochgestelltes Sternchen	Zusätze des Herausgebers
hochgestellte Kleinbuchstaben	Fußnoten des Herausgebers zur Wiedergabe von Textvarianten des Autors (frühere Textfassungen)
Eckige Klammern []	Einfügungen des Autors
[...]	Auslassungen des Autors
Spitze Klammern < >	Einfügungen des Herausgebers
<...>	Auslassungen des Herausgebers
...	Auslassungen im Original
Sperrdruck	Hervorhebungen im Original
Kursivdruck	Titel von Büchern und Zeitschriftenartikel; eigene Hervorhebungen des Autors
	Querverweise innerhalb der Werkausgabe erfolgen durch den Zusatz (Werke, Band, Seite).

II. Zu diesem Band

Alle sieben Einzeldarstellungen Josef Piepers zum Sinn der abendländisch-christlichen Tugendlehre werden hier ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit gemäß zum ersten Mal in einem Band editiert. Hinzuweisen ist allerdings auf gewisse Unter-

schiede in der Behandlungsweise, wie sie in einem beinahe 40jährigen Entstehungszeitraum zu erwarten sind und nur bedingt in den späteren Bearbeitungen auszugleichen waren.

Die Bücher über *Tapferkeit*, *Hoffnung* und *Klugheit* sind noch in der Vorkriegszeit entstanden und als Thomas-Interpretationen unmittelbar an eine christlich geprägte Leserschaft gerichtet, während die späteren Abhandlungen aus dem Vorlesungsbetrieb der Universität hervorgegangen sind und das bei Thomas noch unverkürzt überlieferte Bild vom Richtigsein des Menschen nun auch in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen in der Philosophie und Theologie zu verdeutlichen suchen. Hinzu kommt, daß eine aufeinanderfolgende Behandlung aller sieben Tugenden anfangs weder geplant war, noch unter den damaligen Umständen hätte realisiert werden können.

Die Veröffentlichung der ersten Schrift, *Vom Sinn der Tapferkeit*, fällt in das Jahr 1934. Das Buch scheint vom Titel her ganz in die »neue Zeit« zu passen und wird sogar »offiziell« zur Lektüre empfohlen. Wer es liest, erkennt darin jedoch alsbald den Versuch, dem Un-Sinn des zu jener Zeit propagierten Heroismus das echte Bild der Tapferkeit entgegenzusetzen, die zum menschlichen Richtigsein gehört. Daß das bereits 1933 fertige und mehrfach (von katholischen Verlagen) abgelehnte Manuskript überhaupt hatte erscheinen können, war allein der Weitsicht und dem Mut des (vom Judentum zum Katholizismus konvertierten) Verlegers Jakob Hegner zu verdanken. Erst auf seine Anregung hin entsteht der Plan zu einer Bearbeitung aller sieben Haupttugenden des Menschen, der erst 1972, mit Erscheinen des Buches *Über die Liebe*, vollständig realisiert sein wird. Dazwischen sind in unsystematischer Folge bei Jakob Hegner in Leipzig erschienen: *Über die Hoffnung* (1935), *Traktat über die Klugheit* (1937), *Zucht und Mass* (1939); später dann im Kösel Verlag, München: *Über die Gerechtigkeit* (1953) und *Über den Glauben* (1962).

Die vorgelegte Neuausgabe weicht in der systematischen Ordnung der Schriften von der Reihenfolge ihrer Entstehung ab und folgt darin den früheren Sonderausgaben des Kösel Verlags (*Das Viergespann*, München 1963, und *lieben, hoffen, glauben*, München 1986). Damit werden auch einzelne Kürzungen gegenüber dem Text der Einzelschriften übernommen. Sie betreffen hauptsächlich die beiden ersten Bücher über die Tugenden *Tapferkeit* und *Hoffnung*, sofern hier entstehungsgeschichtlich bedingte Über-

schneidungen mit den später erschienenen Schriften zu beseitigen waren. Einzig das Buch *Über die Hoffnung* hat für spätere Neuauflagen eine weitergehende Bearbeitung erfahren, welche auch in die Sonderausgabe eingegangen ist.

Der vorliegende Band weicht allerdings in zwei Hinsichten von dem zugrundeliegenden Text des *Viergespann* ab: in der erneuten Hinzufügung des Anmerkungsapparates, der für die Sonderausgabe weggelassen worden ist (diese erfolgt auf der Grundlage der Einzelschriften), und in der Rücknahme einzelner Kürzungen durch einen entsprechend gekennzeichneten Textzusatz, welcher der ursprünglichen Fassung entnommen ist. Damit soll der Informationsgehalt immer dort verbessert werden, wo er durch die (im Interesse einer besseren Lesbarkeit vorgenommenen) Kürzungen mitbetroffen war. Abweichungen von der Textvorlage *lieben*, *hoffen*, *glauben* bestehen in dieser Hinsicht keine; hier war eine vollständige Übernahme in der bereits vorliegenden Textgestalt möglich. Lediglich die Reihenfolge der Schriften wurde umgekehrt, um der sachgemäßen Ordnung der Texte zu entsprechen.

Veröffentlichungsnachweise

Die Textwiedergabe folgt den beiden Sonderausgaben des Kösel-Verlags, München, dem wir für die Abdruckgenehmigung zu danken haben. (Für einzelne Abweichungen von diesen Textvorlagen vgl. die editorischen Hinweise unter II.) Bibliographische Angaben zur Erstveröffentlichung, Auflagenzahl und den Übersetzungen der Einzeldarstellungen werden in dem aktualisierten Schriftenverzeichnis von Band 8 dieser Werkaufgabe mitgeteilt.

Das Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, München 1964 (einmalige Sonderausgabe, ohne Anmerkungen). Die dazugehörigen Anmerkungen sind den Einzelschriften *Traktat über die Klugheit*, München ⁷1965,
Über die Gerechtigkeit, München ⁴1965,
Vom Sinn der Tapferkeit, München ⁸1963,
Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend, München ⁹1964, entnommen.

lieben, hoffen, glauben, München 1986 (Sonderausgabe).

Abkürzungsschlüssel zu den Werken des Thomas von Aquin

Die Werke des Thomas von Aquin werden auf der Grundlage der Marietti-Ausgabe (Turin-Rom) in folgender Weise angeführt:
Belegstellen aus der *Summa theologiae* sind nur durch Ziffern gekennzeichnet; zum Beispiel: II, II, 123, 2 ad 4 (II. Teil des II. Hauptteils, *quaestio* 123, *articulus* 2, Antwort auf den 4. Einwand). Gleiches gilt für die Stellen aus dem *Kommentar zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus*; zum Beispiel: 3d. 31, 2, 5 (3. Buch, *distinctio* 31, *quaestio* 2, *articulus* 5). Die übrigen Werke sind folgendermaßen abgekürzt:

C. G. *Summa contra gentes*
Comp. theol. *Compendium theologiae*

Quaestiones disputatae:

Ver. *De veritate*
Pot. *De potentia*
Mal. *De malo*
An. *De anima*
Virt. card. *De virtutibus cardinalibus*
Virt. com. *De virtutibus in communi*
Car. *De caritate*
Spe *De spe*

Spir. creat. *De spiritualibus creaturis*

Rat. fid. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*

Subst. separ. *De substantiis separatis*

Un. int. *De unitate intellectus contra Averroistas*

Quodl. *Quaestiones quodlibetales*

Perf. vit. spir. *De perfectione vitae spiritualis*

Reg. princ. *De regimine principum*

In Met. *Kommentar zu Aristoteles, Metaphysik*

In Phys. *Kommentar zu Aristoteles, Physik*

In Eth. *Kommentar zu Aristoteles, Nikomachische Ethik*

<i>In Pol.</i>	Kommentar zu Aristoteles, <i>Politik</i>
<i>De An.</i>	Kommentar zu Aristoteles, <i>Über die Seele</i>
<i>De cael.</i>	Kommentar zu Aristoteles, <i>Über den Himmel</i>
<i>De part.</i>	Kommentar zu Aristoteles, <i>Über die Teile der Lebewesen</i>
<i>De div. nom.</i>	Kommentar zu Dionysius Areopagita, <i>Über die göttlichen Namen</i>
<i>De causis</i>	Kommentar zum <i>Liber de causis</i>
<i>In Trin.</i>	Kommentar zu Boethius, <i>Über die Dreieinigkeit</i>
<i>In Hebd.</i>	Kommentar zu Boethius, <i>Über die Axiome</i>
<i>Symb. Apost.</i>	Erläuterung zum <i>Apostolischen Glaubensbekenntnis</i>
<i>In praec.</i>	Erläuterung zu den <i>Zehn Geboten</i>
<i>Super Joh.</i>	Kommentar zum <i>Johannes-Evangelium</i>
<i>In Matth.</i>	Kommentar zum <i>Matthäus-Evangelium</i>
<i>In Eph.</i>	Kommentar zum <i>Epheserbrief</i>
<i>In 1 (2) Cor.</i>	Kommentar zum <i>I. (II.) Korintherbrief</i>
<i>In Rom.</i>	Kommentar zum <i>Römerbrief</i>
<i>In Hebr.</i>	Kommentar zum <i>Hebräerbrief</i>

Zusätze in Klammern zum leichteren Auffinden der Zitate (z. B. n. 59) beziehen sich auf die fortlaufende Zählung der Marietti-Ausgabe.

Personenregister*

- Abel, Carl 304 a, 311 a, 312 a
Adam, August 148 a, 163 a, 167 a
Adorno, Theodor W. 298 a
Aelred v. Rival 102
Ambrosius 5 a, 45, 66 a, 115, 121, 231, 275
Anselm v. Canterbury 58
Antony van Leeuwenhoek 221
Aristophanes 309
Aristoteles 11 a, 15 a, 19, 23, 45, 71 a, 84, 90 ff., 146, 157, 179, 198, 200, 221 a, 265, 341 f., 343 a, 351 a, 376 f., 397, 407
Athanasius 127 a
Augustinus 13, 40, 45 f., 121, 128, 133, 136, 154, 170, 172, 174, 185, 191, 200, 204 f., 213, 214 a, 226, 231, 251, 260 a, 269, 273, 286, 291 a, 304, 307, 313, 317, 326, 333 f., 352, 356 ff., 361, 364, 367, 377 f., 382, 384, 412 a, 414
- Baader, Franz v. 330
Balthasar, Hans Urs v. 358
Barth, Karl 308, 358 f., 364, 388, 394, 395, 397 a, 404
Bergengruen, Werner 392
Bernanos, Georges 327, 339 a
Bernhard von Clairvaux 383
Bias 71, 91
Bloch, Ernst 381, 385 a
Blondel, Maurice 318 f.
Bodamer, Joachim 401 a, 403 a
Bohr, Niels 249
Böll, Heinrich 400
Bonaventura 268 f.
Brecht, Bertolt 331
- Broglie, Louis de 249
Bruder Leo 184 a
Brugger, Walter 225 a
Brun, Jean 401 a
Brunner, Emil 48, 109 a, 350, 354 a
Buber, Martin 209, 316, 401 a
- Cajetan de Vio, Thomas 63, 244 a,
Calvin, Johannes 358 [266 a
Catull 347
Cheilon 72
Christus 102, 115, 127 f., 149, 151, 166, 175, 252 f., 263, 268 f., 394 a, 410
Chung-Sho Lo
Cicero 45, 306, 341, 342 a
Claudel, Paul 21, 31, 32 a, 389, 391
Cortés, Donoso 96
Cox, Harvey 366, 404, 405 a, 406
Cyprian 115
- Dante 92, 177, 246, 271, 328, 346
D'Arcy, Martin 378
Decout, Alexis 205 a
Denzinger, Heinrich 194 a
Dietz, Philipp 209
Dilthey, Wilhelm 96
Diogenes Laertios 71, 72 a
Dionysius Areopagita 384, 394
Donne, John 404
Dornseiff, Franz 56 a
Dostojewski, Wladimir 369, 385
Dunin-Borkowski, Stanislaus v. 327
- Einstein, Albert 246, 248
Eisler, Rudolf 204 a
Emerson, Ralph W. 393 a, 407 a

* Die im Register aufgeführten Namen beziehen sich ausschließlich auf Texte Josef Piepers. Verweise auf Fußnoten sind mit einem a versehen.

- Feuling, Daniel 32 a, 33 a, 36 a, 37 a
 Francisco de Lugo 244 a
 Francisco de Vitoria 4 a
 Franz von Assisi 184, 347
 Franz v. Sales 267, 306, 361, 372,
 394
 Freud, Sigmund 332, 345, 347 ff.,
 370, 390 a, 401
 Fromm, Erich 324 f., 331 a, 385 a,
 400 a, 407 a
 Funk, Franz Xaver 394 a
- Garrigou-Lagrange, Reginald 4 a,
 9 a, 32 a, 134 a
 Gide, André 213 f., 300
 Gillet, Martin-Stanislas 79 a
 Gilson, Etienne 320 a
 Goethe, Johann Wolfgang v. 7, 59,
 80, 141, 190, 234 a, 305, 346, 381,
 389 ff., 399, 402
 Gollwitzer, Helmut 111 a, 368 a
 Gregor der Große 20, 24, 178, 186
 Gregor v. Nazianz 115
 Gregor v. Nyssa 356 f.
 Grimm, Jakob u. Wilhelm 204 a,
 212, 301 a
 Grünhut, Ladislaus 327 a, 360 a
 Guardini, Romano 90 a, 234 a, 235 a
 Guittot, Jean 393 a
- Haecker, Theodor 184 a, 221 a
 Hallek, Seymour L. 401 a
 Harnack, Adolf v. 354 a
 Hartmann, Nikolai 330
 Hazo, Robert G. 345, 353
 Hegel, Georg Wilhelm Fried-
 rich 372 a
 Heidegger, Martin 191 f., 260 f., 281
 Heisenberg, Werner 249
 Hesiod 221
 Hieronymus 176, 316
 Hilarius 22 a
 Hildebrand, Dietrich v. 315 a
 Hildegard v. Bingen 125
 Hirsch, Emmanuel 302
 Hirscher, Johann Baptist 28 a, 32 a
 Hoffmeister, Johannes 201 a, 216 a,
 315 a
- Homer 45
 Horkheimer, Max 402 f.
 Hugo von St. Viktor 396
 Hume, David 202 a
 Huxley, Aldous 403
 Huxley, Julian 367
- Ignatius v. Antiochien 394 a
 Ihering, Rudolf v. 48
 Isidor v. Sevilla 167 f., 275 a
- James, William 215
 Jaspers, Karl 239 ff., 303, 342
 Johannes a Sancto Thoma 4 a
 Johannes Cassianus 183 a, 196
 Johannes Chrysostomos 147, 278
 Johannes vom Kreuz 131, 134 a
 Johann, Robert O. 324 a, 349 a
 Jünger, Ernst 180
 Jungmann, Josef Andreas 413 a
- Kant, Immanuel 45 a, 53, 61, 156,
 202 a, 230, 373, 375 a, 387 f.
 Karrer, Otto 396
 Katharina v. Bora 358
 Katharina v. Genua 171
 Kierkegaard, Søren 213 f., 280,
 283 a, 302, 381
 Kittel, Gerhard 333
 Kluge-Götze 301 a
 Klünder, Georg 251 a
 Kopernik, Cyrill 404 a
 Kübler-Ross, Elisabeth 342
 Kunkel, Fritz 129 a
- Lacordaire, Dominique 393
 Laktanz 159
 Laotse 22 a
 La Rochefoucauld 330, 373
 Lawrence, David H. 405
 Leclercq, Jacques 51 a
 Le Fort, Gertrud v. 134 a, 265
 Leibniz, Gottfried W. 361, 372, 381 f.
 Le Tilly, J. 257 a
 Lewis, Clive S. 234, 235 a, 300, 310,
 328, 334 a, 338 a, 351 a, 353, 361,
 363 a, 370, 371 a, 379, 383 a, 385,
 389, 392 a, 393 a, 404 f., 407 a, 413 a

- Lewis-Short 310a
 Lidell-Scott 307
 Linsemann, Franz Xaver 28a, 32a
 Lipperheide, Franz Josef v. 301a
 Littré, Maximilien 312a
 Luther, Martin 18, 209, 249 a, 301,
 355, 357f., 360, 411a
 Lützeler, Heinrich 184a
 Madinier, Gabriel 349 a
 Marcel, Gabriel 237, 319
 Marcion 362
 Marx, Karl 90 a
 Maximus von Turin 116
 May, Rollo 309 a, 369 a, 370 a, 390,
 400 a, 404 a
 Meister Eckehard 5
 Merkelbach, Benedikt Heinrich 4 a,
 9 a, 79 a, 211 a, 253 a
 Michelet, Jules 385
 Mitscherlich, Alexander u. Marga-
 rete 370 a
 Moddy, John 251 a
 Montessori, Maria 324 a
 Mouroux, Jean 224 a, 244 a
 Mutter Theresa 408f., 413
 Nécondelle, Maurice 318 a
 Newman, John Henry 173, 208,
 213f., 217f., 220ff., 238 a, 239, 251
 Nietzsche, Friedrich 166, 320, 328,
 331, 380
 Noble, Henri-Dominique 17 a, 31 a,
 158
 Notker 301
 Nygren, Anders 354 ff., 379, 381,
 387f., 394 a, 396, 410, 411 a
 Oesterreicher, John M. 251
 Origines 394 a
 Ortega y Gasset, José 318, 386
 Orwell, George 400
 Oswald, Paul 324 a
 Pascal, René 237, 238 a, 251, 367 a
 Paschasius, Radbert 268, 276, 295
 Paul, Hermann 301 a
 Paulus 18, 128, 147, 169, 273, 279
 Perikles 120
 Pesch, Christian 213
 Petrus Lombardus 231 a, 278
 Pfänder, Alexander 318, 319 a, 343,
 371
 Pieper, Josef 6 a, 8 a, 10 a, 21 a, 35 a,
 54 a, 63 a, 70 a, 78 a, 97 a, 149 a,
 157 a, 192 a, 195 a, 238 a, 315 a,
 346 a, 352 a, 364 a, 377 a, 392 a,
 394 a, 396 a, 405 a, 412 a
 Pittakos 72
 Planck, Max 249
 Platon 45, 59, 102 f., 200, 248, 298,
 307, 313, 329, 331, 345, 352 f., 356,
 361, 380, 388 f., 391, 397 f., 405
 Plautus 309
 Plotin 70
 Plutarch 71, 72 a
 Polycarp 115
 Prümmer, Dominikus 159
 Przywara, Erich 143 a, 261
 Rahner, Karl 246, 404 a
 Rehmke, Johannes 299 a
 Reitzenstein, Richard 308
 Richard v. St. Viktor 330 a
 Ricoeur, Paul 315 a, 401
 Riesman, David 402
 Rivière, Jacques 391 a
 Rösel, Hubert 313 a
 Rousseau, Jean-Jacques 109 a, 350 a
 Sallust 304 a
 Santayana, George 392 a
 Sartre, Jean-Paul 51, 320 a, 322, 326,
 327 a
 Scheeben, Matthias Joseph 217
 Scheler, Max 372
 Schlegel, Friedrich 395
 Schleiermacher, Friedrich 395
 Schlüter-Hermkes, Maria 172 a
 Scholz, Heinrich 308 a, 354 a
 Schopenhauer, Arthur 304, 344, 371
 Schubart, Walter 388, 394
 Sertillanges, Antonin-Gilbert 64 a
 Shakespeare, William 390
 Simmel, Georg 320 a, 361 a, 393
 Simonides 45

- Sokrates 49, 99, 105, 224, 397, 406
 Solon 72
 Solowjew, Wladimir 318ff.
 Sophokles 307, 308 a
 Spann, Othmar 76 a
 Spinoza 326, 327 a, 371
 Spitz, René 323
 Stalin, Josef 94 a
 Stobaios 71
 Sykes, Gerald 402a
- Tacitus 304 a
 Terenz 309
 Tertullian 116, 162 f., 166 f.
 Thales von Milet 71
 Therese v. Avila 132
 Thomas v. Kempen 370
 Thomas von Aquin 4 a, 7, 10 a, 11 ff.,
 16 ff., 25, 27, 28 a, 30, 34, 38, 40 a,
 43, 46 ff., 50, 52, 54 f., 57 ff., 62 ff.,
 74, 77, 79, 81, 84, 91 ff., 98, 101 f.,
 104 ff., 113, 115 ff., 120 ff., 128,
 130 ff., 134 a, 139, 141, 143, 145,
 145 ff., 153 ff., 162, 164 ff., 172 ff.,
 184, 186 ff., 196, 200 ff., 204 f., 209,
 211, 213, 220 f., 226 f., 231, 236,
 243 f., 247, 253, 257, 261, 265,
 269 ff., 277 ff., 284 ff., 288 f., 294,
 296, 306, 315, 312 f., 330 a, 341 ff.,
- 351 a, 353, 354 a, 357, 361, 363, 365,
 376 f., 380, 384, 394, 396, 411 a
- Thompson, S. 206 a
 Thukydides 120 a
 Tillich, Paul 311, 341
 Tönnies, Ferdinand 77
 Trier, Jost 20 a
 Trübner, Kurt 204 a
- Ulrich v. Lichtenstein 301 a
- Vischer, Friedrich-Theodor v. 184 a
 Voltaire 377
 Vorgrimmler, Herbert 404 a
- Wagner, Richard 302
 Walter von der Vogelweide 301
 Weiß, Konrad 197, 252
 Wexberg, Erwin 21
 Wiechert, Ernst 136
 Wiese, Heinrich 166 a
 Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich
 v. 299 a
 Wilhelmsen, Frederick D. 325 a,
 350 a
 Wolfram v. Eschenbach 301
- York v. Wartenburg 96
 Zuckmayer, Carl 369 a