

Veröffentlichungen der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Band 23

# Systematische Theologie heute

Zur Selbstverständigung einer Disziplin

Herausgegeben von  
Hermann Deuser und  
Dietrich Korsch

Gütersloher Verlagshaus

Gütersloher Verlagshaus

## Virtutibus nemo male utitur (Augustin). Die aristotelische Tradition der Tugendethik und die protestantische Ethik Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Unfreiheit des freien Willens.

Notger Slenczka

Wenn ein protestantischer Theologe aufgefordert würde, die Grundbegriffe der Ethik aufzuzählen, würde er vermutlich den Begriff der Tugend nicht an erster Stelle nennen. Und wenn er genau dies nun doch täte, wie beispielsweise Martin Honecker, der in dem mit »ethische Grundbegriffe« überschriebenen 3. Kapitel seiner Theologischen Ethik gleich im ersten Paragraphen den Tugendbegriff behandelt<sup>1</sup> – wenn ein protestantischer Theologe, sage ich, in dieser Weise den Tugendbegriff an die erste Stelle rückt, dann wird er das nicht tun ohne, wie Honecker eben auch, ausführlich an die Problematik dieses Begriffes zu erinnern: Er wird daran erinnern, daß dieser Begriff von den Reformatoren, namentlich von Luther, als Gefahr für eine an der Rechtfertigungslehre orientierte Theologie betrachtet wurde; und daran erinnern, daß dieser Begriff sich einer neuzeitlichen und nicht zuletzt an Kant geschulten Ethik auf den ersten Blick jedenfalls nicht ohne Probleme einfügt<sup>2</sup>. Es scheint sich zunächst um einen Begriff zu handeln, dem der Übergang über Konfessions- und Epochen-schwellen nicht gelungen ist, der also an der Grenze von Mittelalter und Neuzeit bzw. am Übergang von einem römisch-katholischen zu einem protestantischen Verständnis von Ethik hängen geblieben ist.

Nun weist aber Honecker und weisen viele andere darauf hin, daß dieses Bild so eindeutig nicht ist<sup>3</sup>. Luther dahingestellt – bereits Melanchthon strebt in seinen ethischen Schriften eine Verbindung einer biblischen Gebotsethik mit dem Tu-

1. M. Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin/New York 1990, 161 ff.
2. Ebd. 164 f. zur reformatorischen und neuzeitlichen Kritik am Tugendbegriff; bes. auch: W. Trillhaas, Ethik, Berlin 1970, 160-175, hier 161 f. Zum Verhältnis Luthers zum aristotelisch-scholastischen Tugendbegriff: G. Ebeling, Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: ders., Lutherstudien III, Tübingen 1985, 44-73 – dazu s. u. S. 179. Zur theologischen und neuzeitlichen Kritik am Tugendbegriff vgl. bes. E. Herrms, Virtue, A Neglected Concept of Protestant Ethics, in: ders., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 124-137, hier 128-130 und die Auseinandersetzung im folgenden (130-134).
3. Honecker [Anm. 1], 165; vgl. auch ders., Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend, in: K. P. Ribbe u. a. (Hgg.), Tugendethik, Stuttgart 1998, 166-184; vgl. Trillhaas [Anm. 2], 161 f.

gendkatalog der aristotelischen Tradition an, ohne dabei die Grundentscheidungen der reformatorischen Theologie zu verlassen<sup>4</sup>. Schleiermacher, und in seinem Gefolge Rothe und Ritschl sind je auf ihre Weise Indizien dafür, daß zumindest der Begriff der Tugend aus dem Repertoire der neuzeitlichen theologischen Ethik bis ins 19. Jh. hinein nicht wegzudenken ist<sup>5</sup> – und dabei ist der lutherischen Ethiken von Harleß bis Luthardt noch gar nicht gedacht<sup>6</sup>. Und auch bei Kant selbst steht immerhin der zweite Abschnitt der »Metaphysik der Sitten« nicht nur unter dem Titel einer Tugendlehre, sondern hat explizit den Begriff der Tugend zum Gegenstand<sup>7</sup>.

Also: Nicht die Reformation, und auch nicht die Schwelle zur Neuzeit, sondern die theologische Neuorientierung nach 1918, so Wolfgang Trillhaas<sup>8</sup>, sei das für die Karriere des Tugendbegriffs ruinöse Datum gewesen. Er führt das auf die damalige Neigung zurück, auf Begriffe nichtbiblischen Ursprungs zu verzichten, und dann auch darauf, daß die Positionen am göttlichen Wirken und am menschlichen Tun interessiert waren, nicht aber an dem, was über dem göttlichen Wirken aus dem menschlichen Subjekt des Tuns wird<sup>9</sup>, und man kann darüber hinausgehend vermuten, daß offenbarungs- oder ordnungstheologische Konzepte der Fremdbestimmung eben nicht mehr an der Frage interessiert waren, wie denn ein Subjekt verfaßt ist, das die an es gerichtete Forderung zugleich als selbstgesetzt erfährt – wir werden sehen, daß dies eine wesentliche Pointe des Begriffes der Tugend sein kann. Das Ende des Tugendbegriffes ist aber auch diese Neuorientierung nach 1918 nicht; bereits in der genannten Ethik

4. Zu Ph. Melanchthon vgl.: Philosophiae moralis epitome: CR 16, 21-164; Ethicae doctrinae elementa, ebd. 165-276; Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis, ebd. 277-416; Commentarius in aliquot politicos libros Aristotelis, ebd. 417-452; dazu: N. Slenczka, Art. »Lutherium und Sozialethik«, EvSozLex 2000, 971-983, hier bes. 973 f.
5. Vgl. nur: zu F. D. E. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre [1803/34], Sämtliche Werke III, 1, Berlin 1846, hier 148 ff.; Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes, in: Schleiermacher, Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes und andere Abhandlungen, hg. von O. Braun, PhB 136b, Hamburg 1928, 349-377; ders., Brouillon zur Ethik, hg. von H.-J. Birkner, PhB 334, Hamburg 1981, 125 ff.; ders., Ethik [1812/13], hg. von H.-J. Birkner, PhB 335, Hamburg 1990, hier 135 ff. sowie 16-18 (§§ 83-108) und die Einleitung nach der Bearbeitung von 1816/17: ebd. 218-225. Dazu: H.-J. Birkner, Schleiermachers christliche Sittenlehre, TBT 8, Berlin 1964, hier bes. 36-50 und 81-87; zur Differenz des thomastischen und des schleiermacherschen Tugendbegriffes knapp: Herrms, Virtue (Anm. 2), 131 f.; M. Moxter, Güterbegriff und Handlungstheorie, Kampen 1992, hier 177-182; B. W. Sockness, Was Schleiermacher a Virtue Ethicist? in: ZNT 8 (2001), 1-33. Zu R. Rothe, Theologische Ethik II, Wittenberg 1845, §§ 612-805 (II 1-1870, §§ 604-797; hier zum Aufbau 1, § 91). Zu A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1875, §§ 63-68; Definition der Tugend § 63.
6. G. Chr. A. v. Harleß, Christliche Ethik, 1864, Dritter Teil, §§ 37 ff.; Chr. E. Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik, Leipzig 1898, §§ 30-39; die Zahl der Beispiele ließe sich mühelos vermehren.
7. Dazu unten S. 181 ff.
8. Trillhaas, a. a. O. [Anm. 2], 161.
9. Ebd. 161 f.

von Trillhaas wird der Begriff für unverzichtbar erklärt zur Bezeichnung der Kon-  
stanz ethischen Verhaltens, zur Bezeichnung einer Grundausrichtung menschen-  
lichen Tuns<sup>10</sup>. Trillhaas' Stimme ist nicht die einzige, die sich für eine Rehabilita-  
tion des Tugendbegriffes ausspricht – zu nennen sind hier als Beispiele, also  
ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, unter den protestantischen Theologen  
Eilert Herms und Konrad Stock<sup>11</sup>; aus dem Bereich der philosophischen Ethik  
insbesondere Positionen aus dem angelsächsischen Bereich – etwa Alasdair  
MacIntyre, aber auch Philippa Foot und Martha Nussbaum<sup>12</sup>. Bei Trillhaas,  
Herms, Stock, und in anderer Weise auch bei MacIntyre verbindet sich die Be-  
zugnahme auf den Tugendbegriff mit etwas, was ich einmal vorläufig und unge-  
nau als eine neuzeitkritische Intention bezeichnen will, die ich für Herms und  
Stock auf folgenden Nenner bringe: beide genannten Theologen halten den Be-  
griff der Tugend darum für unverzichtbar, weil er die Einsicht aufbewahrt, daß  
menschliches Handeln ihr Fundament in einer passiv konstituierten Handlungs-  
fähigkeit hat, sich also Voraussetzungen verdankt, die nicht Leistungen des Sub-  
jektes sind, und für die ein religiöser Ursprung in Anspruch zu nehmen ist oder  
jedenfalls genommen werden könnte<sup>13</sup>.

Zunächst zeigt aber schon dieser äußerst knappe Überblick, daß der Begriff der  
Tugend von solch schillernder Ambivalenz ist, daß er als Korrektiv neuzeitlicher  
Grundscheidungen (Herms, MacIntyre, Stock) ebenso gelesen werden kann  
wie als Ausdruck spezifisch neuzeitlicher Anliegen (Kant, Schliermacher), als  
Gegeninstanz reformatorischer Grundentscheidungen (Ebeling) ebenso wie als  
Ausdruck eben derselben (Luthardt, Harleß). Es ist ein in diesem Schillern zumin-  
dest interessanter Begriff.

Ich verfolge die Aufgabe und Wiederaufnahme des Begriffes in der philosophi-  
schen und theologischen Ethik nun nicht weiter im Modus des theologie-  
geschichtlichen Referates, sondern werde zum Ausweis des Sinnes und der  
Plausibilität der These, daß dieser Begriff einen guten und unverzichtbaren Sinn

10. Ebd. [Ann. 2], 166.

11. Herms, Virtue [Ann. 2]; K. Stock, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995.

12. A. MacIntyre, After Virtue, Notre Dame/Ind. 1984 [dt.: Der Verlust der Tugend, stw 1193, Frankfurt/M. 1997]; ders., A Short History of Ethics, Oxford 1966; P. Foot, Tugenden und Laster, in: Ribbe, Tugendethik, [Ann. 3] 69-91; M. Nussbaum, Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz, ebd. 114-165.

13. Zu Herms vgl.: a. a. O. [Ann. 2] 128f. und 134f.; zu Stock: a. a. O. [Ann. 11], 17f. u. ö. Das Problem des Tugendbegriffs im Rahmen einer neuzeitlichen Ethik ist natürlich die Unvereinbarkeit der als (erworbene) handlungsbestimmende Anlage gedachten Tugend mit einer Definition des Subjektes durch das Selbstbewußtsein bzw. das unter neuzeitlichen Bedingungen im Rahmen der Ethik unverzichtbare Selbstbestimmungspostulat. Weder Herms noch Stock widersprechen diesen Anliegen neuzeitlicher Ethik – ihr Anliegen ist es vielmehr, die Passivität der Konstitution des Handlungssubjektes unter neuzeitlichen Bedingungen zu fassen – für Herms vgl. etwa a. a. O. [Ann. 2], 131-133. Zu MacIntyres (gegenüber den eben genannten anders gelagerter) Neuzeitkritik: After Virtue [Ann. 12], 36-78; 109-120.

im Rahmen der protestantischen Ethik hat, in einem eigenen Gedankengang bei-  
tragen, der sich von klassischen Positionen leiten läßt: Ich werde zunächst eine  
berühmte, nicht aristotelische, aber auch an Aristoteles orientierte Definition der  
Tugend, die sich bei Thomas von Aquin findet, knapp exegestieren (1.). Ich werde  
in einem Blick auf Luther einige der Probleme dieses Begriffes notieren und dar-  
aufhin zu zeigen suchen, daß Luther zwar den Begriff nicht zu verwenden emp-  
fiehlte, wohl aber dessen sachlichen Gehalt beibehält (2.). In einem dritten Schritt  
(3.) werde ich den Sinn, den der Tugendbegriff bei Kant gewinnt, herauszuarbei-  
ten versuchen und dann – unter Rekurs auch auf Gabriel Biel – den möglichen  
gültigen Sinn des Tugendbegriffes explizieren. Mir kommt es insgesamt darauf  
an, die Positionen als Beiträge zur Aufklärung eines ethischen Phänomens zu  
lesen. Der Begriff der Tugend nämlich, so scheint mir, beschreibt das Phänomen,  
daß wir zwar im Modus der Freiheit wollen, daß dieses Wollen selbst und seine  
Ausrichtung aber nicht in unserer Verfügung steht. Damit ist der Text auch zu-  
gleich ein Beitrag zum Verständnis des von Luther unter die *contradictio in*  
*adiectu* »servum arbitrium« gefaßten Sachverhaltes: daß es zum unverlierbaren  
Wesen des Willens gehört, in seinem Wollen frei zu sein, ohne sich selbst und  
die inhaltliche Bestimmtheit des Wollens in der Hand zu haben. Der Begriff der  
»Tugend« bringt diesen Sachverhalt zur Sprache. Und weil dies ein wesentliches  
Grundphänomen der theologischen Ethik ist, gehört der Tugendbegriff unver-  
zichtbar in die Ethik – so daß das im Titel zitierte Augustinische »nullus male uti-  
tur: nicht nur von der Tugend selbst gilt, sondern auch von der Verwendung des  
Tugendbegriffs in der ethischen Reflexion – jedenfalls sofern der Tugendbegriff  
recht verstanden wird.

1. *Tomas von Aquin: Die Bestimmtheit des Willens ist nicht sein Produkt.* Die im  
Titel des Referates zitierte Wendung Augustins – *virtutibus nemo male utitur* –  
stammt aus Augustins Schrift »De libero arbitrio«<sup>14</sup>; im Anschluß an ihn definiert  
Thomas von Aquin die Tugend folgendermaßen:

»Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine  
nobis operatur.«<sup>15</sup>

Thomas führt diese Definition zwar in der ersten obiectio des articulus auf, macht  
sie sich aber im *sed contra* zu eigen und legt sie im corpus articuli detailliert aus.  
Ich konzentriere meine Bemerkungen auf einige wenige Punkte, und gehe zu-  
nächst knapp auf den weiteren Kontext der Definition ein:

1.1 *Der Kontext der Tugendlehre in der Summa.* Die Behandlung der Tugenden  
kommt im Rahmen einer Handlungstheorie zu stehen, die den ersten Teil der

14. Augustin, De libero arbitrio II, 20, 52: »virtutes ..., quibus male uti nemo potest.«

15. Thomas von Aquin, STh I-II q 55 a 4 obj 1.

pars secunda der Summe bildet. Motiviert ist diese Handlungstheorie durch das Ergebnis der ersten beiden quaestiones der pars secunda, nach denen der Mensch als Wesen bestimmt wird, das auf die beatitudo als auf sein letztes Ziel hinstrebt, diese beatitudo aber außerhalb seiner selbst in der visio Dei nach diesem Leben findet. Diese visio Dei erreicht der Mensch auf dem Wege verdienstlicher Werke, durch die er sich für ein ewiges Geschick qualifiziert, das eben in dieser visio Dei besteht (q 2 a 8); auf diese Weise verbindet Thomas die aristotelische Lehre vom Ziel des menschlichen Lebens – der Glückseligkeit – mit der christlich-jüdischen Vorstellung einer Vollendung des Menschen durch das Gericht hindurch<sup>16</sup>.

Diese Explication macht eine Analyse des verdienstlichen Werkes notwendig – der Gegenstand von p II-1. Nach einer Untersuchung der willentlichen Akte einerseits (q 6-22) und der passionen und affectus andererseits (23-48) setzt mit q 49 dann ein neuer, den Rest des Teils I-II der Summe umfassender Abschnitt ein, in dem Thomas – in Anlehnung an das Vier-Ursachen-Schema – die Konstitutionsprinzipien des menschlichen Aktes bestimmt, wobei er zwei interne und zwei externe Konstitutionsprinzipien unterscheidet: die zunächst behandelten internen Prinzipien sind die potentiae animae – meint: intellectus und voluntas; und die habitus – meint: die virtutes und die vitia bzw. peccata<sup>17</sup>. Das externe Konstitutionsprinzip ist Gott bzw. die durch ihn vermittelten Prinzipien der lex und der gratia<sup>18</sup>. Alle Konstitutionsprinzipien stehen in einem komplexen Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und Vervollkommnung, das hier aber irrelevant ist<sup>19</sup>. Für uns sind die internen Prinzipien des menschlichen Aktes allein interessant; da Thomas die potentiae animae bereits in der p I der Summe behandelt hatte, wendet er sich zunächst den habitus (49-54), dann den virtutes als besonderer Art von habitus zu<sup>20</sup>; und hier findet sich die Definition, die ich eben zitiert habe.

1.2 Die Definition der Tugend. Damit zu dieser Definition: Es handelt sich um eine Definition vor jeder Differenzierung der Tugenden, die bekanntlich intellektuelle und moralische Tugenden unterscheidet, und innerhalb der moralischen Tugenden insbesondere ein Verhältnis des Handelnden zu seinen affectus und passionen sowie zu bestimmten Akten impliziert<sup>21</sup>. Die virtus insgesamt – dies vorge-

16. Vgl. dazu den Gesamtzusammenhang STh II-1 q 1-8.

17. Vgl. dazu das prooemium zu q 49.

18. Vgl. ebd. und q 90 prooem; lex: q 90-108; gratia: q 109-114.

19. Es liegt ein Verhältnis der notwendigen Ergänzung der Handlungsprinzipien vor: die habitus der virtus sind die Vervollkommnung der Seelenvermögen; die lex bestimmt die Ausrichtung des vollkommeneren Willens, während die gratia die Bedingung dafür ist, daß die lex ad intentionem auctoris erfüllbar ist.

20. q 55 a 1 resp.

21. Zur Unterscheidung der intellektuellen und der moralischen Tugenden: q 51 a 1; a 3; a 6 sowie bes. q 58; zur Zuordnung zu den passionen und zu bestimmten actus: q 60 a 2 resp.

fend – bezeichnet den Zustand der Durchsetzung einer höheren Intention über die natürliche Ausstattung des Menschen, die dieser Intention integriert wird.

1.2.1 Bona qualitas mentis. Die Tugend insgesamt wird in der vorliegenden Definition zunächst als bona qualitas mentis gekennzeichnet – bona, weil sie eine qualitas ist, die die mens perfektioniert. Mens meint dabei genauer die Seele, und in ihr die Anlagen zu bestimmten, spezifisch menschlichen Vollzügen (intellectus und voluntas); bekanntlich sind nach Thomas die unterschiedlichen potentiae animae die Träger der virtutes, und zwar diejenigen potentiae, die beitragen zum Zustandekommen eines guten Werkes<sup>22</sup>.

1.2.2 Qua nullus male utitur. Näher soll es sich, so die Definition, um Qualifikationen handeln, die keinen negativen Gebrauch zulassen; uti heißt von Augustin bzw. Petrus Lombardus her: etwas als Mittel zum Zweck (des fru) verwenden, das heißt: Tugenden sind qualitates des Willens, die ihrerseits nicht Mittel zum bösen Zweck werden können. Während also die voluntas selbst sich das Böse oder das Gute zum Zweck setzen kann, bezeichnet die virtus etwas an der voluntas, was nicht Mittel einer bösen – sprich: auf das Böse ausgerichteten – voluntas sein kann.

Das ist eine ausgesprochen merkwürdige Bestimmung – und warum das merkwürdig ist, erfährt man, wenn man sich einmal das größtmöglich vergegenständlichende (Miß-)Verständnis der virtus vergegenwärtigt<sup>23</sup>: Es würde sich dann um eine Deutung des menschlichen Aktes auf seine Konstitutionsbedingungen hin handeln, die diese Konstitutionsbedingungen als Sachverhalte dritter Person faßt: Der ichhafte, als Phänomen von innen erlebte Vollzug eines Aktes wird in der Analyse seiner Bedingungen zurückgeführt auf gegenständliche Instanzen, Instanzen vom Charakter Nichtich: auf die mens, auf deren potentiae, und auf Qualitäten dieser potentiae; und entsprechend erscheint dann die Feststellung, daß die virtus durch die Gnade von Gott eingegeben wird, als Veränderung der menschlichen Anlage zum Wollen – gleichsam die Befähigung dazu, Gutes zu tun oder gut zu handeln, die aber auf den folgenden Vorgang einer Verwirklichung dieses Wollens angewiesen ist. Mit der Tugend wäre dann dem Subjekt die Möglichkeit verdienstlicher Akte des Wollens und Handelns gegeben – und das Subjekt nimmt diese veränderte Anlage gleichsam in Gebrauch und bedient sich ihrer. Wie gesagt: die größtmögliche Lesart dessen, was Thomas

22. II-1 q 56 a 5 resp. Die zwischen den Schulen strittige Frage nach der Lozierung der Tugenden (in der Seele oder in den Seelenvermögen) lasse ich hier auf sich beruhen.

23. Das folgende ist keine adäquate Darstellung der Tugendlehre, sondern nimmt eine vergröbernde Deutung vor, um das Eigenümliche des nullus male utitur verständlich zu machen. Im Ausgang von der Fehldarstellung überführe ich die Beschreibung in eine adäquate Verhältnisbestimmung von voluntas und virtus.

sagt. Die Tugend wäre dann »etwas am Willen und die Voraussetzung eines bestimmten Wollens und Tuns.

Die Feststellung, daß die *virtus* etwas ist, was nicht mißbraucht werden kann, profiliert gerade im Vergleich mit dieser Deutung der Tugendlehre den eigentlichen Sinn des Begriffes »*virtus*«. Zunächst: Tugenden sind nach unserem ganz landläufigen Verständnis wenigstens zum Teil mißbrauchsfähig – sogenannte »Sekundärtugenden«, die eben nur dann wertvoll sind, wenn sie Mittel eines auf das Gute ausgerichteten Willens sind. Die Wendung, daß die *virtus* nicht mißbrauchbar ist, hält nun aber im Widerspruch dazu fest, daß es der *virtus* eigentümlich ist, daß sie nicht Mittel einer – möglicherweise verkehrt ausgerichteten – *voluntas* sein kann. Dann läge nämlich der Fall vor, daß sich ein verkehrter Wille die *virtus* wie ein Werkzeug unterstellt. Das weist nun darauf hin, daß in der vorgenommenen vergrößerten Deutung der Tugendlehre das Verhältnis von *virtus* und *voluntas* falsch bestimmt ist: die Wendung, daß »die *virtus* niemand mißbrauchen kann« ist nur dann einsichtig, wenn sie besagen soll, daß die *virtus* insgesamt nicht den Charakter des *Werkzeugs* eines Willens haben kann. Die Behauptung, daß die *virtus* *qualitas* ist, kann dann nicht heißen, daß da zwei wie immer verfaßte Entitäten – die *virtus* und die *voluntas* – miteinander verbunden sind, und daß sich so ein Wille einer von ihm unterschiedenen Fähigkeit wie eines Werkzeuges bedient; vielmehr bezeichnet »*virtus*« insgesamt keinen Sachverhalt, dessen aktives Subjekt ein Wille wäre, sondern eine *Bestimmtheit des Wollensvollzuges selbst*, nämlich das konstante Ausgerichtetsein des Willens auf das Gute. Die *virtus* ist das konstante Ausgerichtetsein eines Willens auf das Gute, der Wille ist nicht das Subjekt, das sich der Tugend bedient, sondern er ist durch die Tugend *passiv bestimmt*.

Wiewohl die *virtus* als *qualitas* gefaßt ist, ist durch die bei Thomas folgende Näherbestimmung »*quam nemo male utitur*« deutlich, daß die *qualitas* und die durch sie bestimmte *voluntas* nichts ist, dessen sich ein davon noch einmal unterschiedenes wollendes Subjekt bedient, ein Subjekt, das dann auf das Gute oder das Böse ausgerichtet sein könnte. Nicht das Subjekt in seinem Wollen hat *virtus*, sondern das Subjekt *will*; und dieses Wollen verhält sich zur *virtus* nicht als zu seinem Werkzeug, sondern ist – umgekehrt – bestimmt von der *virtus*. Man muß also sagen: Nicht das Subjekt bzw. dessen Wille bedient sich der *virtus* als Werkzeug, sondern die *virtus* (als Konstanz der Ausrichtung auf das Gute) bedient sich des Willens bzw. bestimmt ihn. Das Subjekt hat keinen Willen, keine Anlage, die es in Gebrauch nimmt – sondern es, das Subjekt, *will*; und dieser Wille wiederum ist nicht Subjekt, sondern eher Objekt, *materia der virtus*<sup>24</sup>; die *virtus* bestimmt den Willen, nicht umgekehrt.

24. Das gilt ganz wörtlich, indem die *virtus* *habitus* ist, der *habitus* wiederum eine Art der *qualitas*, von der gilt, daß sie sich zu ihrem *subiectum* (im scholastischen Sinne) als Form zur *Materia* verhält.

Die Wendung »*qua nullus male utitur*« ist also viel implikationsreicher als auf den ersten Blick erkennbar ist. Sie impliziert ein Verhältnis von *voluntas* und *virtus*, dem gemäß die *virtus* insgesamt nicht dem Willen untersteht, sondern der Begriffs bzw. seine spezifische Definition weist darauf hin, daß der Wille seiner Bestimmtheit gegenüber unfrei ist. Die schlechteste Gebrauch nicht zugängliche *virtus* bezeichnet einen Zustand des Subjektes, das mit Bezug auf Gott und den Nächsten und auf sich selbst Gutes will, ohne daß es sich zu diesem Ausgerichtetsein noch einmal (z. B. Böses) wöllend ins Verhältnis setzen könnte – nur dann nämlich wäre die *virtus* mögliches Mittel eines bösen Willens. Ein mit *virtus* oder *virtutes* ausgestatteter Wille bezeichnet ein Subjekt, das bzw. dessen Wollen so bestimmt ist, daß es das Gute will, ohne daß man sagen könnte, daß dieses Ausgerichtetsein des Willens in dessen Verfügung stünde.

1.2.3 *Quam Deus sine nobis in nobis operatur* – das ist eine Wendung, die strenggenommen nur für die theologischen Tugenden gilt, sachlich aber eben auch für die philosophischen Tugenden: mit der eingegossene Tugend der Liebe, der Ausrichtung des Gesamtwillens des Menschen auf das höchste Gut – Gott –, sind nach Thomas alle Tugenden mitgesetzt<sup>25</sup>.

1.3 Die Tugend als *internes Bestimmsein des Willens*: Die *Unfreiheit freier Vollzüge*. Die Tugend steht nun also dem Willen nicht zur Verfügung, sondern bestimmt den Willen. Das heißt: der Wille kann sich selbst zu ihr, das heißt: zu seiner eigenen Ausrichtung, nicht bestimmen. Diese Unterscheidung von Wille und *virtus* kann nun aber offenbar nicht bedeuten, daß damit das Wollen fremdbestimmt wäre so, daß es zur Nötigung und so eigentlich zum Nichtwollen würde. Es heißt aber, daß das Subjekt, das *will*, die Ausrichtung – die *qualitas*: Bestimmtheit – seines freien Wollens nicht in der Hand hat. Das bereits angedeutete Faktum, daß der Begriff der Tugend ein Bestimmsein des Willens zur Sprache bringt, das selbst diesem Willen nicht zur Verfügung steht, wird in der Bezeichnung der (theologischen) Tugend als »Wirkung Gottes im Menschen« explizit: Der Wille hat die Tugend nicht zum Gegenstand oder Werkzeug, sondern er ist bestimmt durch die Tugend – und so *will er frei* das Gute. Der Wille ist bestimmt durch Tugend, ohne ihrer mächtig zu sein, und so ist diese Tugend nicht sein Produkt – ohne daß er aufhört, Wille (und damit *frei*<sup>26</sup>) zu sein. Der tugendhafte Wille ist ein »qualifizierter«, ein »zu etwas gemachter«. Es handelt sich um ein zum Guten *bestimmtes Wollen*. Ich bitte bei dieser kursiv gesetzten Wendung zu beachten, daß dies – ein zu einem Wollen *bestimmter* Wille – strenggenommen ein schwarzer Schimmel ist, denn ein Wollen ist, wie wir sehen werden, gerade dadurch als Wollen charakterisiert, daß es nicht von etwas anderem

25. Vgl. II-I q 65 a 3 resp.

26. Dazu s. u. S. 187f.

als von sich selbst bestimmt ist. Es gehört zum Wesen des Willens, daß es frei ist – andernfalls wird es zum Müßigen. Das im Begriff der ›Tugend‹ befaßte Phänomen des ›bestimmten Willens‹ besagt: wir haben es mit der Verbindung von Passivität und Aktivität oder von Bestimmtheit und Freiheit zu tun. Zusammenfassend: Die Definition der Tugend bei Thomas – insbesondere die Wendungen ›quam nemo male utitur‹ und ›quam Deus sine nobis in nobis operatur‹ – bringen genau dies zum Ausdruck: Das Phänomen, daß das Wollen – unbeschadet seines Charakters als Wollen, also unbeschadet seiner Freiheit – seine eigene Ausrichtung nicht selbst in der Hand hat.

1.4 Das Problem der *virtus acquisita*. Ein Einwand legt sich nahe – der Hinweis darauf, daß sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas die Tugend – jedenfalls die *virtus acquisita*, die erworbene Tugend – ein Produkt der Gewöhnung ist: sie entsteht durch die Akte, zu deren konstanter Ausführung sie befähigt<sup>27</sup>. So gesehen wäre also der Wille seiner Ausrichtung doch mächtig.

Doch auch hier gilt, jedenfalls für Aristoteles, daß trotz dieses Ursprungs der Tugend aus dem Tun die Hexis nicht durch den im Besitz derselben Befindlichen konstituiert ist. Aristoteles thematisiert zu Beginn des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik*<sup>28</sup> selbst die Frage, ob es nicht zirkulär sei, wenn die Hexis, deren man bedarf, um tugendhafte Akte zu vollbringen, das Produkt eben dieser Akte sein soll. Seine Antwort – die relativ dunkel ist – läuft darauf hinaus, daß Aristoteles die Situation der Erziehung voraussetzt: der Erwerb der Gewohnheit erfolgt durch Anleitung von außen, eben in der elterlichen, in der schulischen Erziehung und nicht zuletzt durch den Gesetzgeber, der die Bürger zu einer Regelmäßigkeit sittlich positiver Vollzüge anhält, in der sich die Hexis als Erziehungsprodukt einstellt<sup>29</sup>. Der Erwerb der Qualität des Willens ist jedenfalls bei Aristoteles<sup>30</sup> Ergebnis einer Fremdkonditionierung, die eine dieser Konditionierung entsprechende Grundhaltung zum Ergebnis hat und den Erzogenen dann in die sittliche Selbständigkeit des tugendhaften Willens entläßt<sup>31</sup>; diese sittliche Selbständigkeit ist aber strenggenommen eine internalisierte Fremdbestimmung, in der der Wille in einer Richtung geprägt ist, die weniger er hat, als daß sie ihn hat und bestimmt<sup>32</sup>. Der tugendhafte Wille ist der (sei es im Falle der *virtus*

27. Zur *virtus acquisita* vgl. bei Thomas: II-I q 63 a 2 resp und q 51 a 2 resp; bei Aristoteles: EthNic B, 1-3

28. B,3 (1105 a 17 ff.). Vgl. zum folgenden ebd.

29. Dazu auch ebd. B,1 (1103 b 2 ff.) und 1103 b 23 u.ö.

30. Bei Thomas liegt prinzipiell dieselbe Lösung vor (II-I q 65 a 1 resp) – er hebt allerdings die im Menschen vorhandene Anlage auf bestimmte habitus (*acquisitae*) stärker hervor als Aristoteles.

31. Vgl. ebd. B 3 (1104 b 4 ff.); die klassische Tugendethik ist eine Ethik, die einen Erziehungsvorgang voraussetzt und ist nicht umsonst sowohl bei Aristoteles wie bei Platon engstens verbunden mit der Frage nach den Konstitutionsprinzipien einer Erziehungsgesellschaft.

32. Es wäre hochinteressant, hier die nahellegenden Verbindungen zwischen der Tugendethik als

*infusa* durch Gott, sei es im Falle der *virtus acquisita* durch die Erziehung) zu etwas bestimmter Wille, und die Beschreibung der Tugend als *qualitas mentis* bringt strenggenommen eben dies zum Ausdruck, daß der Wille ein bestimmtes Wollen ist. Das ist doppeldeutig, und meint, daß der Wille zwar will, aber sein Wollen und dessen Qualität nicht selbst bestimmt. Wir wollen zwar – aber wir können uns zu diesem Wollen nicht (oder jedenfalls in demselben Akt nicht) verhalten.

2. Luther: Der freie Vollzug des Glaubens ist – als freier – *opus Dei*. Nun hatte ich angekündigt, daß ich in einem zweiten Schritt zu Luther übergehen würde und zunächst deutlich machen würde, welches Anliegen seine Kritik an der theologischen Rezeption der aristotelischen Tugendlehre leitet<sup>33</sup>.

2.1 Luthers Kritik an der scholastischen Tugendlehre. Ich setze nun wieder das ganz gegenständliche (Miß-)Verständnis der vorreformatorischen *virtus*-Lehre voraus, nach der also die *virtus* eine letztlich von Gott gegebene oder erworbene, zunächst müßige und passive Ausstattung des Willens ist, deren sich der Wille bedient und die den Willen dazu befähigt, gute und nur gute Werke zu tun, die aber durch den Menschen eben auch im Wollen und Vollzug dieser Werke aktualisiert werden muß<sup>34</sup>. Luthers Kritik verweist – ich deutete das hier nur an – darauf, daß unter dieser Bedingung die *virtus infusa* – also das Werk Gottes am Menschen – nicht die zureichende Bedingung des Heils ist, sondern sich (nach Biel beispielsweise<sup>35</sup>) in entsprechenden Vollzügen realisieren muß, durch die sich die *virtus infusa* in eine *virtus acquisita* gleichsam übersetzt bzw. sie vervollkommt<sup>36</sup>. Die Orientierung der Heilsvermittlung am Grundmodell einer *infusio virtutis* in den menschlichen Willen, die diesen zum Vollzug meritorischer Leistungen befähigt, scheint unvereinbar mit einem Verständnis der Rechtfertigung, nach dem diese die kontrafaktische, im Glauben und nur so erfolgende Aneig-

Erziehungsethik und der Freudschen Theorie des Gewissens zu verfolgen – ich verneine mir das hier.

33. Vgl. dazu aus der Sekundärliteratur nur: R. Schwarz, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, AKG 34, Berlin 1982, nach Abschluß der Arbeit am Vortrag erschienen: *Th. Dieter, Der junge Luther und Aristoteles*, TBT 105, Berlin 2001, hier bes. 149-256.

34. Vgl. R. Schwarz, *Fides* [Anm. 33] 291 ff.

35. Vgl. dazu etwa die komplexe Verhältnisbestimmung von *virtus infusa* und *acquisita* in G. Biel, *Collectorium circa IV libros sententiarum III dist 27 q un a 2 concl 5* (Hg. v. W. Werbeck u. a., Tübingen 1979, M 8 ff.) und III dist 23 q 2 a 1 not 2 (G 1 ff.). Diese Zuordnung ist weniger anständig, als Luther nach R. Schwarz (*Fides* [Anm. 33], 245f. und Kontext, vgl. ebd., Anm. 7) annimmt: Es ist eigentlich ganz selbstverständlich, daß sich der übernatürliche habitus im Vollzug entsprechender Akte in einen erworbenen habitus übersetzt, sofern der Prozeß des Heilserwerbs in der Struktur eines Erwerbs von Verdiensten gedacht ist. Vgl. dazu genauer auch Dieter, a. a. O. [Anm. 33], 183-193.

36. Vgl. auch Biel, a. a. O. [Anm. 35], dist 23 q 2 a 1 not 2 (G 1 ff. und H 27 ff.); 28 q un a 1 not 2 (D 6 ff.); dist 27 q un a 2 concl 5 (M 8 ff.).

nung der fremden Gerechtigkeit Christi ist<sup>37</sup>. Mit diesem lutherschen Grundmodell der Rechtfertigung wiederum hat der Tugendbegriff, so scheint es, keinen Ort mehr.

2.2 *Der Glaubensvollzug als opus Dei in homine*. So scheint es. Ich setze nun zunächst mit einer Stichwortassoziation ein: die in der thomasischen Tugenddefinition (s. o.) zitierte Wendung *quam Deus in nobis sine nobis operatur* findet sich auch bei Luther, und zwar in *De captivitate*, und hier bezogen auf den Glauben als Werk, als Vollzug, nicht als *virtus* im Sinne einer Ausstattung, die zum Werk nur befähigt:

»A fide sacramentorum tibi incipiendum est ... quae opus est omnium operum excellentissimum ... Est enim opus dei, non hominis ... Caetera [opera Deum] nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis, et sine nobis operatur.«<sup>38</sup>

2.2.1 *Der Glaube als ichhafter, freier Vollzug eines Selbstverständnisses*. Die Ähnlichkeit der von Augustin übernommenen Wendung darf über die Differenzen nicht hinwegtäuschen: Gegenstand des göttlichen Wirkens ist hier nicht die menschliche Willensanlage, die so verwandelt wird, daß durch sie das Subjekt folgendermaßen zu verdienstlichen Werken fähig ist und diese dann auch tut<sup>39</sup>, sondern Gegenstand des göttlichen operari ist der Glaube, also ein Vollzug, nicht eine wie immer geartete Anlage; dieser nach Luther ja gänzlich unvertretbare Vollzug, den es nur im *Modus* »ich« gibt<sup>40</sup> – dieser Glaube hat als unvertretbarer, als *opus hominis*, Gott zum Subjekt und liegt also im strengen Sinne gerade nicht in der Verfügung des Menschen, ohne aufzuhören, ein ichhafter Vollzug des Menschen zu sein.

2.2.2 *Der Glaube als fremdinduzierter freier Vollzug*. Inhaltlich ist deutlich – ich kann es hier bei einer Andeutung lassen –, daß der Begriff des Glaubens ein durch die *promissio* begründetes Selbstverständnis oder Selbstverhältnis meint, das die Person nicht als Anlage zu Akten voraussetzt, sondern konstituiert. Die Person ist nichts anderes als der Vollzug dieses Selbstverständnisses<sup>41</sup>. Dieses Selbstverständnis ist fremdinduziert durch die *promissio*, die der Glaube aneig-

37. Dazu die minutiöse Beschreibung der entsprechenden Entwicklung Luthers bei Schwarz, a. a. O. [Ann. 33]; K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos*, BHT 46, Tübingen 1972, hier etwa 47-49 u. ö.

38. M. Luther, *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, BoA I, 463, 36-464, 2.

39. Wiewohl Luther die Gabe des Glaubens bzw. besser: des Wortes in Analogie zur scholastischen Beschreibung des Vorgang der Gnadeneingießung beschreiben kann: Luther, *De captivitate* [Ann. 38], 445, 30-32.

40. *Aus De captivitate*: a. a. O. [Ann. 38], 453, 34-36; dazu vgl. N. Stenczka, *Entzweiung und Ver-söhnung*, erscheint in: KUD so (2004).

41. Dazu vgl. vorläufig: N. Stenczka, *Die Rechtfertigung des Sünders*, in: ders., *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, voraussichtl. 216-232; sowie ders., *Schuld und Entschuldigung*, ebd. 184-197.

net und der entsprechend der Mensch sich versteht – er weiß sich gerecht, weil ihm die Gerechtigkeit Christi zugesprochen wird. Der Rekurs auf den Glauben als *opus Dei* kennzeichnet diesen Akt nicht als unfrei im Sinne von erzwungen, sondern ist ein Hinweis auf die *Unverfügbarkeit dieses freien Selbstverständnisses*, das eben extern konstituiert ist, und zwar so, daß dieses Selbstverständnis – als freier Vollzug – der Reflex der *promissio* im Subjekt ist. Die *promissio* reflektiert sich im Subjekt, dessen unvertretbaren Vollzug des Selbstverständnisses sie bestimmt. In diesem Sinne ist das *opus hominis* in eins opus Dei.

2.2.3 *Virtus und promissio*. Damit ist aber eben unter (weitgehendem) Verzicht auf den Begriff der Tugend dasselbe Phänomen zum Ausdruck gebracht, was der Begriff der Tugend nach der stärkeren Lesart bei Thomas impliziert: Die Beschreibung einer unhintergebar eigenen und insofern freien Ausrichtung des Subjekts, die selbst aber unbeschadet ihrer Freiheit und frei-Willigkeit dem Subjekt nicht zur Verfügung steht, nicht ein Gegenstand ist, zu dem sich das Subjekt sich im Akt des *Wollens* verhalten kann. Bei diesem Phänomen, das hier wie dort zur Sprache gebracht wird, handelt es sich – nun formalisiert – um das Phänomen, daß ein willentlicher Vollzug seiner selbst nicht mächtig ist und sich nicht selbst gesetzt hat, ohne dabei unfrei (im Sinne von gegen einen eigentlichen Willen erzwungen) zu sein. Bei Luther allerdings ist dies nicht die Folge einer internen Bestimmtheit des Willens, sondern eine Auswirkung der externen Instanz der *promissio*, so daß man sagen kann, daß Luther zwar auf den Begriff der *virtus* Verzicht leistet, dasselbe Phänomen aber in der Zuordnung von *promissio* und *fides* bzw. *opus hominis* und *opus Dei* beschreibt: Das Bestimmtheits eines freien Aktes<sup>42</sup>. Was bei Thomas die von Gott oder durch Erziehung induzierte *virtus* ist, ist bei Luther die *promissio* als *virtus Gottes*<sup>43</sup>.

Interessant und weiterführend ist nun die Frage, ob diese Phänomenbeschreibung eigentlich nur die Folge theologischer Vorannahmen ist, oder ob mit dem so verstandenen Begriff »Tugend« nicht ein Grundphänomen des menschlichen Willens insgesamt zur Sprache kommt: daß dieser im freien Vollzug seiner selbst nicht mächtig sein kann. Mit dieser Frage komme ich zu Kant.

3. Kant: *Zweckintentionalität als Wollen des Gesollten*. »In ihrem Besitze ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann, weder durch Zufall, noch durch Schicksal einbüßen; weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.«<sup>44</sup>

42. Vgl. zu dieser Zuordnung von *promissio* und *fides* nur aus der zitierten Schrift: *De captivitate* [Ann. 38], 445, 3-447, 16.

43. Die Entwicklung dieser Einsicht und die entsprechende Transformation der Tugendlehre beim jungen Luther beschreibt im einzelnen Schwarz, *Fides* [Ann. 33], hier bes. 89 und Kontext; 241-248 u. ö.

44. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 47. Ich

So Kant über die Tugend – ein Text, der unmittelbar an Wendungen Luthers etwa in der Freiheitsschrift erinnert, in denen er die im Glauben ergriffenen Prädikate Christi beschreibt<sup>45</sup>. Zunächst einmal ist deutlich, daß Kant weit entfernt ist von jeder Sprödigkeit jedenfalls gegenüber dem Begriff der Tugend, der das sachliche Zentrum des zweiten Teils der Metaphysik der Sitten darstellt, der daher den Titel einer Tugendlehre trägt.

3.1. Die *Metaphysik der Sitten*: – *Rechtslehre und Tugendlehre*. Eine sehr knappe Erinnerung an den Gegenstand der Metaphysik der Sitten: Es handelt sich um eine Ethik aus apriorischen Prinzipien, die Kant selbst differenziert in eine Rechtslehre und eben die Tugendlehre. Insgesamt handelt es sich, wie Kant bereits in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geschrieben hatte, um die »Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens«<sup>46</sup> – »rein« meint: eines a priori und nur so bestimmten Willens. Der Begriff der Tugend allerdings bezeichnet die Gestalt, die eine Lehre von den Prinzipien eines reinen Willens unter den Bedingungen der Sinnlichkeit gewinnt, d. h.: angesichts dessen, daß man es mit einem Willen zu tun hat, der auch a posteriori bestimmbar ist und so nichtmoralischen oder unmoralischen Antrieben unterliegt. Tugend und eine Tugendlehre gibt es nur mit Bezug auf Subjekte, die auch durch anderes als die Vernunft bestimmbar sind.<sup>47</sup>

Die Differenz beider Teile der Schrift – der Rechtslehre und der Tugendlehre – darf ich als bekannt voraussetzen; ich skizziere daher lediglich erinnernd die Grundzüge: Kant ordnet die Rechts- und die Tugendlehre einander zu als Elemente einer Theorie der Freiheit, deren erster Teil die äußere, deren zweiter die innere Freiheit unter Gesetze bringt. Äußere Freiheit ist die Freiheit einer Zwecksetzung, die nach Recht und Grenze durch die Allgemeinheit dieser Freiheit bestimmt wird; unter Gesetze bringen bedeutet hier: das Prinzip zu finden und zu entfalten, nach dem äußere Freiheit – Freiheit zu willkürlicher Zwecksetzung – als allgemeine möglich ist.<sup>48</sup>

In diesem Sinne enthält die Rechtslehre Rechte, Verpflichtungen und Institutionen, die auf eine Konformität der *Handlungen* verpflichtet, und zwar ohne Rücksicht auf die Handlungsmotivation und damit auf die innere Verfaßtheit oder die

zitiere im folgenden ohne weitere Verfasserangabe unter dem Titel der beiden Teile (Rechtslehre/Tugendlehre).

45. Vgl. z. B. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, BoA II, 12, 19f. im Kontext von 9ff.; 14, 15f.; 27ff.; 17, 34ff. u. ö. Zum 5.1

46. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, Zitat vgl. BA XI; zur Bestimmung der »Reinheit« ebd. XI.

47. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 2-6; 9f.; 32f.

48. Vgl. I. Kant, Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, AB 4-8; 18f. Zum Ansatz der Rechtslehre vgl. ebd. AB 31-34. Vgl. Tugendlehre [Anm. 44], A 31f.; bes. 48f.

Maximen des Handelnden<sup>49</sup>. Es ist möglich, gesetzeskonform zu handeln, ohne gesetzeskonform gesinnt zu sein. Das Handeln, nicht die innere Einstellung des Subjekts wird normiert.<sup>50</sup>

Gegenstand der Tugendlehre ist der Bereich der Moralität, der Ethik im eigentlichen Sinne, das heißt: das Subjekt des Handelns und seine Maximen bzw. Handlungsmotivationen. Vorausgesetzt ist dabei zunächst, daß es einen Bereich der inhaltlichen Überschneidung von Rechtslehre und Ethik gibt: nicht die Inhalte der Verpflichtungen unterscheiden sich, wohl aber die Motivation – ob man ihnen als Pflichten oder aber aus dem Motiv der sinnlichen Glückseligkeit folgt, ob man also im Tun des Gesetzes frei oder unfrei ist:

»Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.«<sup>51</sup>

Die eine, die Triebfeder des Rechts, spricht auch ein Subjekt an, das die eigene (äußere) Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund seiner Willkür gesetzt hat, und setzt sich an ihm durch, indem es für den Fall eines Verstoßes gegen die Rechte anderer Einbußen an der Glückseligkeit in Aussicht stellt<sup>52</sup>. Die ethische Gesetzgebung hingegen stellt ebenfalls Pflichten vor, und zwar zu einem Teil dieselben wie das Recht, setzt aber ein Subjekt voraus, dem die Pflicht als subjektiver Bestimmungsgrund genügt, das sich also dadurch bestimmen läßt, daß ein Gesetz Gesetz ist – und das meint: daß es widerspruchsfrei allgemeingültig ist. Der kategorische Imperativ bringt dabei das formale Prinzip eines Willens auf den Begriff, der nicht bloß sein Handeln inhaltlich am Gesetz (d. h. der Verallgemeinerbarkeit seiner Handlungsmaxime) ausrichtet (dabei aber möglicherweise anders will); der kategorische Imperativ bezeichnet vielmehr das Handlungsprinzip eines Subjektes, das die Entsprechung gegenüber dem Gesetz als Maxime in sein Wollen selbst aufgenommen hat<sup>53</sup>.

Die innere Verfaßtheit des Handelnden – das heißt: die Frage danach, was dieser will, indem er tut – ist eigentlich der Gegenstand der Ethik, die hier unter dem Titel einer Tugendlehre auftritt. Diese Ethik normiert das Wollen, die Maxime der Handlung, und nicht nur das Handeln.<sup>54</sup>

3.2 *Rechtspflichten und Tugendpflichten*. Die angesprochene Unterscheidung zwischen Rechtspflichten und ethischen Pflichten ist darum wichtig, weil Kant nun davon ausgeht, daß es ethische Pflichten gibt, die auch inhaltlich über den Bereich der Rechtspflichten hinausgehen. Nicht alle ethischen Pflichten sind Tu-

49. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 4f. u. ö.

50. Vgl. Kant Rechtslehre [Anm. 48], AB 34, vgl. Tugendlehre [Anm. 44], 31f.; u. ö.

51. Vgl. Kant, Rechtslehre [Anm. 48], AB 17.

52. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], 28-30; vgl. Rechtslehre [Anm. 48], AB 18f.; 35-38; u. ö.

53. Vgl. nur: Vgl. Kant, Rechtslehre [Anm. 48], AB 25-30; 34.  
54. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 19f.



gendpflichten, oder genauer: die ethischen Pflichten, die zugleich Rechtspflichten sind, sind keine Tugendpflichten:

„... nicht alle ethische Pflichten sind ... Tugendpflichten. Diejenige nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür), als bloß das *Förmliche* der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus *Pflicht* geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich *Pflicht* ist, kann *Tugendpflicht* genannt werden.“<sup>55</sup>

Tugend ist offensichtlich noch nicht damit gegeben, daß ich mein Handeln am kategorischen Imperativ orientiere und also bestimmten Maximen meines Handelns aus Pflicht folge. Der kategorische Imperativ ist nicht hinreichender Ausdruck einer Tugendpflicht. Denn die Orientierung an ihm ergibt ethische Pflichten, die nur das Förmliche der Willensbestimmung (die Verallgemeinerbarkeit oder Gesetzesform einer Handlungsmaxime) betreffen.

Zunächst muß einsichtig gemacht werden, durch welches Phänomen geleitet Kant diese Unterscheidung auf dem Gebiet der ethischen Pflichten vollzieht: Im zweiten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in dem er dieselbe Differenzierung vornimmt, skizziert er als Beispiel folgenden Fall<sup>56</sup>: Er beschreibt einen Menschen, der gegen seine misanthropische Neigung und so *aus Pflicht* es sich zur Maxime setzt, seinen Mitmenschen nichts vorzuenthalten, was ihnen zusteht, der zugleich aber jede überpflichtige Leistung, mit der er die Wohlfahrt dieser Menschen fördern könnte, zu erbringen ablehnt. Ein solcher Mensch handelt nicht nur dem Gesetz entsprechend, sondern er handelt, soweit er gegen seine Neigung handelt, auch aus Achtung für das Gesetz; nichtsdestotrotz würden wir ihn vermutlich für moralisch perfektibel halten. Ebenso ist ein ethischer Prüfungsvorgang vorstellbar, der eine konkrete Handlungsmaxime am Kriterium des kategorischen Imperativs mißt, dabei aber eben nur das schickliche oder zuliässige Mittel für einen willkürlich gewählten Zweck identifizieren will<sup>57</sup>. Dann habe ich willkürliche Maximen, die eine Kontrolle durch den kategorischen Imperativ überstehen, und ich kann mich schmeicheln, diesen Maximen aus diesem und keinem anderen Motiv zu folgen – aber die Maximen sind faktisch Mittel zu einem subjektiven Zweck. In diesen Fällen fehlt etwas – und die verfehlte Verpflichtung beschreibt der Terminus der Tugendpflicht.

3.3 *Tugendpflicht und Zweck*. Tugendpflichten haben es nämlich mit Zwecken zu tun, die zugleich Pflichten sind. Oder anders: Tugendpflicht ist die Verpflichtung, einen bestimmten handlungsleitenden Zweck zu haben. Einer Tugendpflicht genüge ich, indem ich mir etwas Bestimmtes zum Zweck setze<sup>58</sup>, bzw. in meinem Handeln und in allen Handlungsmaximen ausgerichtet und geleitet bin von einem Zweck.

55. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 8 [kursiv im Orig. gesp.]

56. Zum folgenden vgl. Kant, Grundlegung [Anm. 46], BA 56.

57. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 8; 19f.

58. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 1-10; 11-13; 18-20 u. ö.

Nun ist der Zweckbegriff bzw. die aus einem Zweck fließende Verpflichtung bei Kant bekanntlich ein problematischer Begriff, negativ vorbelastet durch die Entgegensetzung von kategorischem (unbedingt verpflichtendem) und hypothetischem (unter der Bedingung eines [willkürlichen] Zwecks verpflichtenden) Imperativ: hypothetische Imperative bieten zwar Klugheitsregeln, sind aber nicht eigentlich moralisch; der Begriff eines Zwecks gilt Kant in diesen Zusammenhängen als vorgegeben von der sinnlichen Neigung des Menschen; ihm entspringen dann Imperative, die ein Handeln dadurch motivieren, daß es zur Realisierung des Zweckes dient, dem meine Neigung gilt<sup>59</sup>. Genau dies aber – verpflichtende Maximen aus Zwecken abzuleiten – scheint Kant vorzuziehen, wenn er feststellt, daß die Ethik nicht Handlungen, sondern Handlungsmaximen – und zwar material, nicht nur (wie der kategorische Imperativ) formal – normiert<sup>60</sup>. Es genügt eben nicht, ein Gesetz für die Form der Maximen zu bestimmen – das tut der kategorische Imperativ; es muß vielmehr auch die Materie der Maximen bestimmt werden, indem ich den Zweck identifiziere, den zu haben Pflicht ist und dem sich alle subjektiven Zwecksetzungen unterzuordnen haben:

„... der Zweck, der zugleich Pflicht ist, [kann] es zu einem Gesetz machen ..., eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen, schon genug ist. Denn Maximen der Handlungen können *willkürlich* sein und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Ein Gesetz aber hebt das Willkürliche der Handlung auf und ist darin von aller *Anpreisung* (da bloß die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.“<sup>61</sup>

Das entscheidende und Mißverständnisse ausschließende Moment liegt dabei natürlich in der Wendung, daß der Zweck zugleich Pflicht ist, das heißt: daß es sich um einen Zweck handelt, den ich mir nicht vorsetze, weil, sofern und solange er meiner Neigung entspricht, sondern ein Zweck, der a priori verpflichtet und somit der Zweck aller Vernunftwesen ist. Bekanntlich ist dieser Zweck nach Kant das Vernunftwesen und in diesem Sinne die Menschheit selbst, die als Zweck zu behandeln in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wie in der Kritik der Praktischen Vernunft nicht etwa eine Pflicht neben dem kategorischen Imperativ darstellt, sondern mit ihm gesetzt ist<sup>62</sup>. Später, in der hier zugrundegelegten Metaphysik der Sitten, bezeichnet Kant als die zwei Zwecke, die unmittelbar verpflichten, die je eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; aus der Differenzierung der Aspekte dieser Zwecke ergeben sich dann die Tugenden<sup>63</sup>. Der Begriff der Tugend hat es also nicht nur damit zu tun, daß ein Subjekt aus

59. Dazu etwa Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 35-37.

60. Ebd. A 18 f.

61. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 19f. [kursiv im Orig. gesp.]

62. Kant, Grundlegung [Anm. 46], BA 82 f.; dem entspricht im dritten Hauptstück der Analytik der praktischen Vernunft die Lehre von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 127-159, bes. 154ff.).

63. Vgl. Tugendlehre [Anm. 44], A 13-18 und zur Durchführung A 34; 54-59.

Achtung für das Gesetz seine Handlungsmaximen unter den Vorbehalt der Gesetzesförmigkeit stellt; der Begriff der Tugend hat dort seinen Ort, wo der Wille kontinuierlich und unter Abweis der Motivierungskraft sinnlich vermittelter Zwecke auf solche Zwecke ausgerichtet ist, die zu haben Vernunftpflicht ist. Die Pflicht ist damit nicht nur die Grenze, sondern die Quelle von Maximen bzw. die Quelle einer positiven Verpflichtung, bestimmte Maximen, die diesen Zweck befördern, zu haben.

3.4 Zwecksetzung und Freiheit. Warum heißt diese Verpflichtung zur Zwecksetzung nun Tugendpflicht? Damit dies verständlich wird, muß ich zunächst einen weiteren Aspekt knapp notieren, und dann zum Zentrum des Gedankens Kants vorstoßen:

3.4.1 Tugend und Selbstbestimmung. Kant stellt, wie gesagt, fest, daß der Begriff der Tugend Anwendung finde nur im Bereich der Orientierung von Subjekten, die neben der Vernunft noch anderen handlungsleitenden Instanzen ausgesetzt sind. Im Falle nichtsinntlicher Wesen gibt es keine Tugend, weil es keine Instanz des Widerspruchs gegen das Gesetz gibt<sup>64</sup>. Im Falle des Menschen allerdings liegt mit dem Bereich der durch Außenreize bestimmten sinnlichen Neigungen eine Instanz vor, die nicht an sich, wohl aber dann sittlich verwerflich ist, wenn die Befriedigung dieser Neigungen zum Gesamtzweck des Menschen wird; Tugend ist die Kraft der Ausrichtung auf den Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich gegen diese Antriebe durchzusetzen:

»Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die Tüchtigkeit (fortitudo) und, in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend (virtus, fortitudo moralis). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.«<sup>65</sup>

Die Tugend wird also hier wie bei Aristoteles und in der gesamten Tradition der Tugendethik<sup>66</sup> in das Verhältnis des Menschen zu seiner sinnlichen Konstitution eingezeichnet. Die Tugendlehre ist die Lehre von den Pflichten, in deren Vollzug der Mensch seine Bestimmung, Vernunftwesen zu sein, gegen seinen inneren Widerstand durchsetzt.

3.4.2 Die Unableitbarkeit des Wollens. Das Zentrum des Gedankens wird nach meinem Eindruck durch eine Bemerkung Kants erkennbar, mittels derer er die Differenz zwischen der Sphäre der inneren und der äußeren Freiheit bzw. zwischen der Sphäre rechtlicher und ethischer Verpflichtung deutlich macht, indem

64. Etwa: ebd. A 1 f.; 8 f.

65. ebd. A 3 f. [kursiv im Orig. gesp.]

66. So etwa auch in der Deutung der Tugenden im Kontext der Lehre von den Seelenteilen in Platons Politeia.

er zeigt, daß die Sphäre ethischer Verpflichtung keinen Zwang erlaubt, ja ihn gar nicht ermöglicht<sup>67</sup>. Kant stellt in diesem Zusammenhang fest, daß ein Mensch wohl zu bestimmten Handlungen gezwungen werden kann, auch zu Handlungen, die faktisch einen bestimmten Zweck realisieren; aber, so Kant: ein Mensch kann nicht dazu gezwungen werden, sich diesen Zweck zu setzen, diesen Zweck also zu seinem eigenen zu machen. Sich einen Zweck zu setzen ist nur als ein Akt der Freiheit denkbar:

»Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkür anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu tun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines andern) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere [i. e. einen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen; N. S.] ist ein Widerspruch mit sich selbst; ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist.«<sup>68</sup>

Kant bezeichnet also im gegebenen Zusammenhang der moralischen Selbstbestimmung dieses »Sich selbst etwas zum Zweck setzen« als Akt der Freiheit, der nun aber – im Falle eines Sinnenwesens – zugleich ein Selbstzwang, Autokratie, ist. Frei ist der Mensch, indem er sich (gegen seine zweckbestimmenden Neigungen) der Vernunft und damit der Pflicht, einen von der Vernunft vorgeschriebenen Zweck zu haben, unterwirft<sup>69</sup>.

Nun scheint es mir aber fraglich zu sein, ob damit das Phänomen unmißverständlich beschrieben ist. Daß ich nicht gezwungen werden kann, mir einen Zweck zu setzen, liegt doch daran, daß es ein Vollzug des Willens (der Willkür) ist, einen Zweck zu haben (und nicht nur faktisch als unbeabsichtigtes oder erzwungenes Handlungsergebnis zu erzielen). Einen Zweck haben bedeutet, etwas objektiv zweckgerichtetes nicht nur, möglicherweise unbeabsichtigt, zu bewirken, sondern es bedeutet, das Tatergebnis zu wollen. Wollen und Unfreiheit im Sinne von Nötigung aber schließen einander aus, und in diesem Sinne ist es unmöglich, dazu genötigt zu werden, einen Zweck zu haben.

Dabei ist natürlich deutlich: Mein Wollen kann durch Zwang oder Erziehung oder durch die göttliche Gnade oder was immer verändert werden. Ich kann beispielsweise so lange genötigt werden, bis ich etwas will – man denke an Orwells 1984. Das ist ein Vorgang der Konditionierung oder – positiv ausgedrückt: der Erziehung wie im Falle der virtutes acquisitae. Aber in dem Moment, in dem die Fremdbestimmung den erstrebten Erfolg hat (daß ich einen Zweck mir setze und ihn will), ist der erreichte Zustand nicht mehr fremdbestimmt, sondern ein Willensvollzug. Denn – nun verallgemeinert: einen Zweck zu haben kann ich darum nicht gezwungen werden, weil – so Gabriel Biel in der genialsten Passage seines

67. Vgl. zum folgenden Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 1-6 und bes. 7-9.

68. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 6 f.

69. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 5-7; 9.

Sentenzenkommentars – das *Wollen* etwas ist, wozu man nicht gezwungen werden kann:

»Gott kann den Willen dazu zwingen, etwas zu wollen, so daß er dasjenige nicht nicht wollen kann. Aber Gott kann den Willen nicht zwingen, daß er gegen sein Wollen will. Das ist deutlich, weil es offensichtlich einen Widerspruch einschließt. Denn der Nichtwollende hat ein Nichtwollen, und Nichtwollen heißt: nicht wollen. So heißt: gegen sein Wollen Wollen, daß jemand will und nicht will. Und in diesem Sinne ist der Wille frei von Zwang.«<sup>70</sup>

Wohl kann der Mensch zum widerwilligen *Tun* gezwungen werden. Aber nicht einmal Gott – und zwar auch nicht in seiner potestas absoluta, die ja an den Satz vom Widerspruch gebunden ist – kann den Willen zum Wollen wider Willen zwingen. Gott kann, wie Biel gleich im folgenden sagt, den Willen durch die Vermittlung seiner Gnade und damit durch die eingegossenen Tugenden so verändern, daß der Wille nun anders und anderes will. Aber er kann ihn, wenn der Wille will, nicht dazu nötigen, etwas anderes zu *wollen*.

Das ist – hier wie bei Kant – mehr als die schlichte Feststellung eines Verstoßes gegen den Satz des Widerspruchs, der beim Phänomen des Willens ebenso auftreten würde wie bei allen anderen Phänomenen. Sondern das sagt etwas über das Phänomen des Willens aus: Dieser ist kein beliebiger Akt, der auch im Bewußtsein des Zwangs statthaben kann, sondern ist der einzige Akt, der sozialen per definitionem von jedem Bewußtsein der Fremdbestimmung frei ist. Et was zu wollen heißt, sich seiner selbst in diesem Vollzug als frei bewußt sein. Andernfalls will man eben gerade nicht und wird zum *Tun* gezwungen. Oder anders: Die Freiheit ist kein Akzidens des Willens, das ihm auch fehlen kann, sondern sein Wesen; die Rede von einem »unfreien Willen« – für sich und im Wortsinne genommen – ist eine contradictio in adiectu – übrigens auch bei Luther:

»Zusammengefaßt: wenn wir unter dem Gott dieser Welt sind, ohne das Werk und den Geist des wahren Gottes, sind wir Gefangene seines Willens ... so daß wir nicht wollen können, als was er will. ... Und das tun wir willentlich und gern, um der Natur des Willens willen, der, wenn er gezwungen würde, kein Wille wäre. Denn Zwang ist sozusagen eher ein Nichtwollen. Wenn aber der Stärkere kommt und jener besiegt ist, reißt er [der Stärkere; N. St.] uns zu seiner Beute, und wieder sind wir durch seinen Geist Sklaven und Gefangene (was doch eine königliche Freiheit ist), so daß wir wollen und gern tun, was er selbst will.«<sup>71</sup>

70. G. Biel, *Collectorium II* (Anm., Bd. II, hg. v. W. Werbeck u. a., Tübingen 1984) dist 25 q u a 3 dub 1 prop 4/5 [K]; Übers. von mir; Text: »Deus potest voluntatem cogere ad volendum aliquid, ita quod non potest illud non velle. ... Non potest Deus cogere voluntatem, ut invite velit. Patet, quia hoc videtur implicare contradictionem. Nam invitus habet nolle; nolle est non velle. Sic invite velle est velle et nolle. Et illo modo voluntas libera est a coactione.«

71. M. Luther, *De servo arbitrio*, BoA III, 126, 10-22; Übers. von mir; Text: »Summa, si sub Deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem ... ut non possimus velle, nisi quod ipse velit. ... Idque facimus volentes et lubentes, pro natura voluntatis, quae si cogitur, voluntas non esset. Nam coactio, potius est (ut sic dicam) Nolluntas. Si autem fortior superveniat, et illo victo, nos rapiat in spoliis suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus (quae tamen regia libertas est), ut vellimus et faciamus lubentes, quae ipse velit.«

Auch hier: Ohne Freiheit gibt es das Phänomen des Willens nicht. Das Wollen bezeichnet das einen Vollzug begleitende Bewußtsein der Freiheit und sagt damit aus, daß dieser Vollzug in keiner anderen, in irgendeinem Sinne externen (von mir zu unterscheidenden) Instanz begründet ist. Das Wollen ist eine Ausrichtung, die auf nichts anderes zurückgeführt werden kann als auf sich selbst, also keine causa externa hat. Wohl ist es vorstellbar, daß das Wollen verändert wird, bestimmt wird – hier bei Biel durch die Gnade Gottes, bei Orwell durch Gehirnwäsche, bei Aristoteles durch Erziehung, bei Luther durch den Heiligen Geist. Aber sobald dieses Wollen verändert ist, ist es als Wollen auf nichts anderes rückführbar als auf sich selbst – oder es handelt sich eben nicht um ein Wollen, sondern um ein Sollen oder Müssen.

### 3.5 Tugend als unverfügbar bestimmte Freiheit.

3.5.1. Tugend als Bezeichnung der Freiheit des *Wollens* des Guten. Und eben dies ist die eine Seite des Phänomens, das Kant in seiner Aufnahme des Tugendbegriffs als Bezeichnung einer gegen die Heteronomie der Neigungen sich durchsetzende Ausrichtung auf einen Zweck im Auge hat. Die Tugend in diesem Sinn bezeichnet eine feste Ausrichtung des *Wollens*<sup>72</sup>. Diese Ausrichtung gilt einem Zweck, dem alles als Mittel, der selbst aber nicht mehr anderem als Mittel zugeordnet ist. Der Zweck ist höchster Zweck – agathon im Sinne des Aristoteles. Das heißt, daß ich auf die Frage, warum ich denn diesen Zweck mir setze, nicht auf einen weiteren Zweck und damit auf einen höheren Willen als externes Motiv meines Willens verweisen kann, sondern nur auf die Pflicht verweisen kann, die mir diesen Zweck als Endzweck vorschreibt. Diese Pflicht kann aber vom Willen nicht als externe Instanz unterschieden werden, wenn gilt, daß ich dazu, mir einen Zweck zu setzen, nicht genötigt werden kann. Das (sinnlich verfaßte) Subjekt nötigt sich selbst, sagt Kant<sup>73</sup>, und das meint: es nötigt seine *Sinnlichkeit*, sich der Ausrichtung auf diesen Zweck unterzuordnen. Das Subjekt nötigt aber nicht seinen Willen zur Ausrichtung auf diesen Zweck. Sondern es will diesen Zweck. Daß der Tugendhafte sich den pflichtmäßigen Zweck setzt, heißt, daß er das *will*, was er soll. Was Kant unter dem Titel der Tugendethik beschreibt, ist der höchste Grad des Gutseins, nämlich das *Wollen* der Pflicht, die Übereinstimmung von Gesetz und Wille. Der tugendhafte Wille ist die Kraft des Willens, der das Gesetz zur Maxime – zum subjektiven Bestimmungsgrund – seines *Wollens* hat; Kant beschreibt das Phänomen des Gesetzes, das ins Herz geschrieben ist: den im ersten Satz der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten apostrophierten »guten Willen«.

72. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 29, 46.  
73. Vgl. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 9 u. 6.

3.5.2 Tugend als Ausdruck dessen, dass das Wollen des Guten dem Subjekt nicht zur Verfügung steht. Der Wille im Vollzug kann insgesamt nicht in etwas anderem als in ihm selbst begründet sein. Das begrenzt nun aber den Sinn der Wendung Kants, daß das Subjekt des guten Willens sich selbst zwingt. Der Wille ist nicht rückführbar auf eine nicht mit dem Willen identische Instanz im Subjekt. In diesem Sinne ist das Wollen und so das Setzen eines letzten Zwecks ein unableitbares Phänomen, und so ist auch der Wille als guter Wille ein unableitbares Phänomen. Er kann – sofern er Wille bleiben soll – auf nichts anderes als auf sich selbst zurückgeführt werden. Wer den Willen in irgendeinem Sinn im Vollzug seiner selbst als von außen gezwungenen beschreibt, schreibt einen Willen, der Nichtwille ist. Wer den Willen als Produkt eines Selbstzwanges beschreiben wollte, könnte ihn nur als Produkt eines vorausgesetzten Willens, der genau das will, wozu er sich angeblich zwingt, beschreiben. Oder anders: Zum Wollen kann man auch sich selbst nicht noch einmal bestimmen. Sprachlich schlägt sich das darin nieder, daß es strenggenommen keinen Imperativ von Wollen gibt – *wolle!* ist zumindest ungebrauchlich, weil sinnlos.

Es ist gerade die Freiheit des Willens, die zugleich seine Unverfügbarkeit auch für das wollende Subjekt in sich schließt. Und genau diesen Sachverhalt – daß das Wollen auch dem Subjekt unverfügbar ist – bringt der Begriff der Tugend zur Sprache – bei Thomas in der Wendung, daß die Tugend nicht Werkzeug des Willens ist, sondern der Wille bestimmt von der Tugend; und entsprechend ist auch bei Kant die Tugend – also das Wollen eines pflichtmäßigen Zweckes, ein bestimmtes Wollen – nicht eigentlich Produkt des Menschen, sondern im Grunde dessen Subjekt; die folgende Passage beschreibt in anderer Hinsicht genau das Phänomen, das Biel und das Thomas im Auge haben:

»Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderer angebotenen Ware zu erlesen).«<sup>74</sup>

Die Tugend ist der Ausdruck für die Tatsache, daß der Wille ausgerichtet ist, und zwar in Freiheit ausgerichtet (sonst wäre er kein Wille), daß aber die Ausrichtung des Willens und die Durchsetzung dieses Willens im Ensemble der Beweggründe des Menschen nicht von einem Willen gewählt ist, selbst also nicht zur Verfügung des Menschen steht, sondern den Menschen bestimmt. Das Wollen – gerade weil es frei ist – ist in seiner Qualifikation (Bestimmtheit) dem Subjekt entzogen. Das Subjekt will und ist sich darin seiner selbst als frei bewußt; gerade darum bestimmt es aber sein Wollen nicht. Die Qualifikation des Willens liegt nicht in der Hand des Subjekts. Diesen Sachverhalt beschreibt der Begriff der Tugend.

74. Kant, Tugendlehre [Anm. 44], A 48f.

3.5.3 Tugend als *zum Wollen bestimmt sein*. Die Vexierfrage des Aristoteles, wie denn die Tugend Produkt von Vollzügen sein könne, für die sie selbst die Voraussetzung ist<sup>75</sup>, klärt sich bei Kant als Problem einer Theorie des Willens auf: Wenn Tugend mit einer Ausrichtung auf einen Zweck und also mit einer Bestimmtheit des Willens zu tun hat, dann kann eben, wie beschrieben, diese Ausrichtung auf den Zweck als Wollen nicht erzwungen sein, nicht von außen, aber auch vom Subjekt selbst nicht: dafür müßte diese Ausrichtung selbst schon vorausgesetzt werden. Oder: Das Ausgerichtetsein auf einen Zweck als Modus des Willens ist nicht begründbar auf einen von ihm selbst unterschiedenen oder ihn begleitenden Selbstbestimmungsakt des Subjekts, der nicht schon selbst das voraussetzt, was er bestimmen soll. Das Subjekt kann nicht als Herr seines freien Willens vorgestellt werden. Die Tugend – als stetige Ausrichtung auf das Gute – hat im Wollen das Subjekt, und nicht hat das Subjekt eine Tugend.

4. Zusammenfassung. Ein Phänomen in vier Positionen: Thomas, Luther, Kant, Biel. Das Phänomen nämlich, daß ein ichhafter Vollzug bzw. eine Ausrichtung des Willens selbst nicht als Nötigung, auch nicht als Vollzug einer Selbst-Nötigung des Wollenden, der sich zum Wollen nötigt, verstanden werden kann. In diesem Sinne ist der Wille, das Ausgerichtetsein auf etwas, unableitbar. Daß ich auf das Gute ausgerichtet bin (Thomas); daß ich mich selbst als gerecht weiß (der Glaube nach Luther); daß ich mir die eigene Vollkommenheit bzw. die Glückseligkeit anderer zum Zweck setze (die Tugend nach Kant); daß ich etwas – dies alles – will, das ist das eine. Daß dieses Wollen selbst, seine Ausrichtung, gerade als Wollen, gerade als Akt meiner Freiheit nicht in der von diesem Wollen noch einmal unterschiedenen Hand des Wollenden liegt, ihm nicht, und zwar auch nicht von ihm selbst, aufgenötigt werden kann, ist das andere. Der Begriff der Tugend, und zwar in dem ganz klassischen Sinne einer *qualitas mentis*, kann als Ausdruck dieses Phänomens verstanden werden: Daß das Subjekt, indem es etwas will, dieses Wollen selbst vollzieht bzw. sich in diesem Wollen vollzieht, aber dieses Wollen nicht selbst wollend bestimmt. Die Tugend als Bestimmtheit des Willens ist eben Ausdruck dafür, daß das Wollen von einem Bewußtsein der Freiheit begleitet ist, in seiner Bestimmtheit aber gerade nicht in unserer Verfügung ist. Die Deutung der *virtus* als Produkt einer Erziehung bei Aristoteles oder auch als Bestimmtheit des Willens durch Gott in der christlichen Tradition ist kein vormodernes Relikt, sondern Ausdruck dieser Grundeinsicht. Diese Einsicht schließt ein, daß eine Feststellung, die Augustin in seiner Schrift *De libero arbitrio* als Selbstverständlichkeit voraussetzt und aus der er die Schuld des Menschen am *malum* begründet, alles andere als selbstverständlich ist:

75. S. o. S. 178f.

»... nichts ist so in unserer Verfügungsgewalt wie unser Wille.«<sup>76</sup>

Der Wille ist zwar frei – das kennzeichnet ihn als Willen und unterscheidet ihn vom Müssen oder auch vom Sollen. Aber das heißt nicht, daß der freie, ungewollene Vollzug sich selbst in der Hand hat. Freiheit bedeutet nicht, ständig in der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten zu schweben, sondern bedeutet, sein Bestimmtes (Tugend als *qualitas*) ungewollungen zu vollziehen – eins zu sein mit seinem Bestimmtem. Der Wille ist nicht das Phänomen des Vor der Wahl Stehens, und die Freiheit des Willens ist nicht der Zustand des Noch nicht gewählt Habens, sondern die Freiheit des Willens ist die ungewollungene Einigkeit mit sich selbst im unzweideutigen Vollzug; diese ungewollungene Einigkeit mit sich selbst ist aber ihrerseits unverfügbar.

Wenn der Begriff der Tugend das Phänomen beschreibt, daß der Wille, der wesentlich frei ist, unbeschadet dies der Freiheit notwendigerweise unfrei ist, ohne damit gezwungen zu sein – dann ist die Struktur des Begriffes unverzichtbar.

## Christlicher Glaube und Metaethik oder: Kann die Sprachanalyse zur Klärung ethischer Grundprobleme in der Theologie beitragen?

Heiko Schulz

I.

*Sprachphilosophie* ist der Titel für ein spezielles Thema bzw. eine *Disziplin* der abendländischen Philosophie: Sie beschäftigt sich, der Sache nach seit Platon<sup>1</sup>, mit einigen allgemeinen Merkmalen natürlicher Sprachen, vor allem mit Fragen der Bedeutung und Referenz sowie mit dem Verhältnis von Denken und Sprechen bzw. von Sprechen und Handeln. Auch die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Sprachraum etablierte *linguistische* oder *sprachanalytische Philosophie* hat es mit diesen und verwandten Themen zu tun. Gleichwohl ist ihr Titel kein Synonym für Sprachphilosophie; er steht vielmehr für eine bestimmte Richtung innerhalb des philosophischen Denkens überhaupt, wobei deren Eigenart ausschließlich *methodologisch* bestimmt ist – nämlich durch den Grundsatz, daß bei allen Auseinandersetzungen mit philosophischen Problemen die Untersuchung »des normalen Sprachgebrauchs als Basis der Argumentation« (Grewendorf/Meggler 1995, 2) fungiert.<sup>2</sup> Dieser auf seine Weise auch für die kontinentale Tradition diagnostizierbare »linguistic turn« in der Philosophie, genauer gesagt dessen Vorgeschichte, hat seine Wurzeln im Denken Gottlob Freges (1848-1925). Würde man, zugegeben stark vereinfachend, die gesamte abendländische Philosophie durch den Dreischritt »vom Sein zum Bewußtsein zur Sprache« gliedern, so spiegelt sich in Freges Denken exemplarisch der philosophiegeschichtlich einschneidende Vorgang einer Verdrängung der beiden zuerst genannten Begriffe aus dem Arbeitsbereich des Philosophen, und zwar zugunsten einer Beschränkung auf den letzteren, d. h. auf die Analyse der Sprache. Freilich ist diese Analyse bei Frege kein Selbstzweck. Sie steht vielmehr im Dienste der Verwirklichung eines übergeordneten, logisch-erkenntnis-

1. Einschlägig sind hier insbesondere die Dialoge *Kratylos*, *Theaitetos* und *Sophistes*; vgl. dazu Kraus 1996.

2. Zur einführenden Übersicht in Geschichte, Ansatz, Methoden und Typologie der sprachanalytischen Philosophie vgl. z. B.: Daferth 1974, 11-31; Hennigfeld 1982, Kap. B; Stemmer 1996. Im Kontext: Hacker 1997; Laube 1998.

76. *Augustin*, *De libero arbitrio* III,3,7 (»... nihil tam in nostra protestate quam ipsa voluntas est.«); vgl. 3,8 und bes. 1,12,26: »Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?«