

Josef Pieper

Über das christliche Menschenbild

(München: Kösel 1964⁷ = *Werke in acht Bänden*, hrsg. von Berthold Wald, Bd. 7: *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg: Meiner 2000, 94–114)

Vom Menschenbild überhaupt

(1) Der moraltheologische, zweite Teil der Theologischen Summe des «allgemeinen Lehrers» der Kirche beginnt mit folgendem Satz: Weil der Mensch geschaffen ist als Eben-
 5 bild Gottes, darum bleibt jetzt, nachdem von Gott, dem Ur-Bild, gehandelt worden ist, noch übrig, von seinem Abbild zu reden, nämlich vom Menschen. Es ist mit diesem Satz wie mit so vielen Sätzen des heiligen Thomas von Aquin: die Selbstverständlichkeit, mit der er, so ganz ohne
 10 Aufhebens sozusagen, ausgesprochen wird, verdeckt leicht die Tatsache, daß sein Inhalt durchaus nicht selbstverständlich ist. Dieser erste Satz der Moraltheologie drückt einen Sachverhalt aus, der uns Christen von heute ein wenig aus dem Bewußtsein gekommen ist: nämlich den Sachver-
 15 halt, daß die Morallehre zuerst und vor allem Lehre vom Menschen ist, daß die Morallehre das Menschenbild sichtbar machen muß, und daß also die christliche Morallehre über das christliche Richtbild des Menschen handeln muß. Dieser Sachverhalt ist der hochmittelalterlichen Christen-
 20 heit etwas sehr Selbstverständliches gewesen. Aus dieser selbstverständlichen Grundauffassung, die allerdings, wie die polemische Formulierung zeigt, in ihrer Selbstverständlichkeit schon erschüttert war, stammt, zwei Menschenalter nach Thomas von Aquin, das Wort Eckeharts: Die Leute
 25 sollten nicht soviel darüber nachdenken, was sie tun sollen; sie sollten darüber nachdenken, was sie sein sollen. Später aber hat – aus Gründen und Ursachen, die sehr schwer durchschaubar und außerordentlich schwer richtig bewertbar sind – die Morallehre und vor allem die Mo-
 30 ralverkündigung diese Sehweise weithin verloren; so sehr, daß sogar solche Lehrbücher der Moraltheologie, die aus-

1. Welchen Sachverhalt drückt der Satz am Anfang der Moraltheologie des Thomas von Aquin aus, nämlich daß der Mensch geschaffen ist als Abbild Gottes?

2. Welche Behauptung will Pieper begründen mit dem Wort Meister Eckharts «Die Leute sollten nicht soviel darüber nachdenken, was sie tun sollen; sie sollten darüber nachdenken, was sie sein sollen»?

drücklich «im Geiste des heiligen Thomas» geschrieben sein wollten, in diesem zentralen Punkt von ihm sich unterschieden. Hier liegen einige der Wurzeln dafür, daß der heutige Durchschnittschrist kaum noch auf den Gedanken kommt, in der Moral- oder Sittenlehre sei etwas über das wahre Sein des Menschen, über das Menschenbild, zu erfahren. Sondern: wir verbinden mit dem Begriff Sittenlehre die Vorstellung einer Lehre vom Tun und vor allem vom Lassen, vom Dürfen und vor allem vom Nicht-Dürfen, vom Gebotenen und vor allem vom Verbotenen.

(2) Das also ist die erste moral-theologische Lehre des allgemeinen Lehrers: in der Sittenlehre geht es um die richtige Meinung vom Menschen. Natürlich handelt sie auch vom Tun, von Pflichten, Geboten und Sünden. Aber ihr primärer, alles andere begründender Eigengegenstand ist: das richtige Sein des Menschen, das Bild des guten Menschen.

Das christliche Menschenbild und die Tugendlehre des heiligen Thomas von Aquin

(3) Die Antwort auf diese Frage nach dem christlichen Richtbild des Menschen kann in einem einzigen Satz, ja in einem einzigen Wort erschöpfend gegeben werden: Christus. Der Christ soll ein «anderer Christus» sein; er soll vollkommen sein wie der Vater Jesu Christi.

(4) Aber dieses schlechthin alles umfassende und gerade darum unausdeutbare Wort von der Vollkommenheit des Christen bedarf der Auseinanderfaltung, der «Anwendung», es bedarf der Interpretation. Ohne solche vom empirischen Wesen des Menschen und der Wirklichkeit ausgehende Interpretation würde es ständig der Gefahr des Mißbrauchs preisgegeben sein, nämlich der Gefahr des Mißbrauchs und des Mißverständnisses durch einen seinswidrigen «Kurz-Schluß». Es ist nicht möglich, von der ganz konkreten Situation des konkreten Tuns aus unvermittelt auf jenes oberste und letzte Zielbild der Vollkommenheit zurückzugreifen. Just auf dieses Wort der Schrift «Seid vollkommen wie euer himmlischer Vater», just also auf diese Formulierung des äußersten Richtbildes des Christen hat das vierte Laterankonzil seinen berühmten Satz von der *analogia entis* bezogen: *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior ist dissimilitudo notanda*, zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine so große Ähnlichkeit ausgesagt werden, daß man nicht zugleich eine noch größere Unähnlichkeit aussagen müßte. Dieser Satz richtet sich gegen die Vorstellung einer allzu unmittelbaren Vergöttlichbarkeit des Menschen; der

3. Was bemängelt Pieper an der Vorstellung, die Sittenlehre sei eine Lehre vom Tun und vor allem vom Lassen, vom Dürfen und vor allem vom Nicht-Dürfen, vom Gebotenen und vor allem vom Verbotenen?

4. Worum geht es in erster Linie in der Moral nach Thomas von Aquin?

5. Worin besteht, in einem Satz ausgedrückt, das christliche Richtbild des Menschen?

6. Warum ist es notwendig, den Satz «Der Christ soll ein «anderer Christus» sein» zu interpretieren?

7. Warum kann man das Wort der Schrift «Seid vollkommen wie euer himmlischer Vater» nicht auf die konkrete Situation des Menschen anwenden?

8. Wie lautet die *analogia entis*-Lehre des Laterankonzils?

Mensch, auch der Christ, auch der vollkommene Christ, bleibt Geschöpf, Kreatur, endliches Wesen, selbst im Ewigen Leben.

(5) Es gibt nun sicher mehr als *eine* legitime Möglichkeit der entfaltenden Interpretation dieses letzten christlichen Richtbildes, nicht nur «theoretisch», sondern auch geschichtlich. Zum Beispiel gibt es sicher eine ostchristliche und eine westchristliche, das heißt abendländische, Form dieser Interpretation des christlichen Menschenbildes. Thomas von Aquin, der große Magister der abendländischen Christenheit, hat sich dafür entschieden, das christliche Menschenbild in sieben Thesen auszusprechen, die man etwa folgendermaßen wiedergeben kann:

(6) Erstens: der Christ ist ein Mensch, der – im Glauben – der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes inne wird. Zweitens: der Christ spannt sich – in der Hoffnung – auf die endgültige Erfüllung seines Wesens im Ewigen Leben. Drittens: der Christ richtet sich – in der göttlichen Tugend der Liebe – mit einer alle natürliche Liebeskraft übersteigenden Bejahung auf Gott und den Mitmenschen. Viertens: der Christ ist klug, das heißt, er läßt sich den Blick für die Wirklichkeit nicht trüben durch das Ja oder Nein des Willens, sondern er macht das Ja oder Nein des Willens abhängig von der Wahrheit der wirklichen Dinge. Fünftens: Der Christ ist gerecht, das heißt, er vermag in Wahrheit «mit dem andern» zu leben; er weiß sich als Glied unter Gliedern in der Kirche, im Volk und in aller Gemeinschaft. Sechstens: der Christ ist tapfer, das heißt, er ist bereit, für die Wahrheit und für die Verwirklichung der Gerechtigkeit Verwundungen und, wenn es sein muß, den Tod hinzunehmen. Siebentens: der Christ hält Maß, das heißt, er läßt es nicht zu, daß sein Habenwollen und sein Genießenwollen zerstörerisch und wesenswidrig wird.

(7) Diese sieben Thesen bedeuten, daß die Ethik der klassischen Theologie als Darlegung des Menschenbildes wesentlich Tugendlehre ist; näherhin: daß sie das Schrift-Wort von der Vollkommenheit des Christen interpretiert durch das siebenfältige Bild der drei göttlichen und der vier Kardinaltugenden. Und es ist, glaube ich, eine nicht unwichtige Bemühung, dieses großgeartete, aber vielfach verblaßte und, noch schlimmer, vielfach übermalte Fresko des Menschenbildes der klassischen Theologie dem Gemeinbewußtsein unserer Zeit wieder in seiner ursprünglichen Gestalt vor Augen zu bringen. Nicht um eines «historischen Interesses» willen; nicht um festzustellen und zu zeigen, «wie es eigentlich gewesen ist»; sondern: weil diese Interpretation des letzten menschlichen Richtbildes nicht

9. Durch welches siebenfältige Bild interpretiert Thomas von Aquin das Schrift-Wort von der Vollkommenheit des Christen?

nur gültig geblieben, sondern weil es, wie ich glaube, geradezu lebensnotwendig für uns ist, dieses Menschenbild wieder klar zu sehen und zu bejahen.

- 5 (8) Ich möchte nun versuchen, durch einige Bemerkungen den Umriß dieses Bildes, vor allem im Bereich der vier Kardinaltugenden, nachzuzeichnen, besonders an den Stellen, wo es, wie mir scheint, verblaßt oder übermalt ist.

Über den wahren Begriff der Tugend und über die Rangordnung unter den Tugenden

- 10 (9) Zu allem Anfang muß etwas gesagt werden über den Begriff der Tugend selbst. – Vor der Französischen Akademie ist vor einigen Jahren eine Rede über die Tugend gehalten worden, und zwar durch Paul Valéry. In dieser Akademie-Rede heißt es: «Tugend, meine Herren, das Wort Tugend
15 ist tot oder mindestens stirbt es aus. . . . Den Geistern von heute bietet es sich nicht mehr als unmittelbarer Ausdruck einer vorgestellten Wirklichkeit unserer Gegenwart dar. . . . Ich selber muß gestehen: ich habe es nie gehört, oder vielmehr – was viel schwerer wiegt – ich habe es immer nur
20 mit dem Vorzeichen der Seltenheit und in ironischem Sinne erwähnen hören in den Gesprächen, die man in der Gesellschaft führt. Das könnte bedeuten, daß ich eben nur in schlechter Gesellschaft verkehre, setzte ich nicht hinzu, daß ich mich auch nicht erinnere, es in den meistgelesenen oder
25 sogar höchstgeschätzten Büchern unserer Tage angetroffen zu haben. Endlich ist mir auch keine Zeitung bekannt, die es druckt, noch, fürchte ich, es außer in komischer Absicht zu drucken wagte.» So ist es dahin gekommen, daß das Wort «Tugend» und «tugendhaft» «nur noch im Katechismus, in der Posse, in der Akademie und in der Operette
30 anzutreffen ist». – Diese Diagnose von Paul Valéry ist ganz unbestreitbar richtig. Man darf sich jedoch nicht allzu sehr darüber wundern. Zu einem Teil handelt es sich hier gewiß um eine durchaus natürliche Erscheinung, um das natürliche Schicksal der «großen Worte». Andererseits aber:
35 warum sollen in einer entchristlichten Welt nicht dämonische Sprachgesetzlichkeiten wirksam sein können, kraft deren dem Menschen das Gute «sprachgebräuchlich» als lächerlich erscheint? Und endlich und vor allem darf man,
40 abgesehen von dieser letztgenannten durchaus ernstzunehmenden Möglichkeit, nicht vergessen, daß die christliche Moral-Literatur und Moral-Verkündigung es dem Durchschnittsmenschen nicht immer leicht gemacht hat, den echten Sinn des Begriffes und der Wirklichkeit «Tugend» zu
45 gewahren.

(10) Tugend bedeutet nicht die «Bravheit» und «Ordentlichkeit» eines isolierten Tuns oder Lassens. Sondern Tugend bedeutet: daß der Mensch richtig «ist», und zwar im übernatürlichen wie im natürlichen Sinne. – Hier liegen
 5 zwei gefährliche Möglichkeiten der Verkehrung des Tugendbegriffes innerhalb des christlichen Gemeinbewußtseins selbst: erstens die Möglichkeit des Moralismus, der das Tun, die «Verrichtung», die «Übung» isoliert und selbstständig gegen das lebendige Dasein des lebendigen
 10 Menschen; und zweitens die Möglichkeit des Supranaturalismus, der den Bezirk des natürlich wohlgeschaffenen Lebens, des Vitalen und der natürlichen Anständigkeit und Sauberkeit, entwertet. – Tugend also ist, ganz allgemein, seinsmäßige Erhöhung der menschlichen Person; Tugend ist, wie Thomas sagt, das *ultimum potentiae*; sie ist
 15 das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann; sie ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens – im natürlichen und im übernatürlichen Bereich. Der tugendhafte Mensch «ist» so, daß er, aus innerster Wesensneigung, durch sein Tun das Gute verwirklicht.
 20

(11) Fast ebenso wichtig wie der richtige Begriff von Tugend ist die Einsicht in die rechte Rangordnung unter den Tugenden. Es ist viel die Rede gewesen vom «heroischen» Charakter des Christentums oder von der «heroischen»
 25 Lebensauffassung als dem unterscheidenden Grundzug christlichen Lebens. Das sind nur halb wahre Formulierungen. Die erste und unterscheidende Tugend des Christen ist die übernatürliche Liebe zu Gott und dem Nächsten. Und die göttlichen Tugenden insgesamt stehen über den vier Kardinaltugenden. – Auch mein kleines Buch «Vom Sinn der Tapferkeit» ist jener halb wahren und also halb falschen «heroistischen» Interpretation nicht entgangen, obwohl es doch gerade eines seiner Hauptanliegen ist, zu zeigen, daß die Tapferkeit nicht die erste ist unter den
 30 Kardinaltugenden, sondern die dritte.
 35

Klugheit

(12) Die erste unter den Kardinaltugenden ist die Tugend der Klugheit. Ja, die Klugheit ist nicht nur die erste unter im übrigen gleichrangigen Tugenden: sie «gebietet» alle sittliche Tugend überhaupt.
 40

(13) Dieser Satz vom Vorrang der Klugheit, den wir kaum noch in seiner wahren Bedeutung zu erfassen vermögen, spricht mehr aus als eine mehr oder minder zufällige Reihenfolge unter den Kardinaltugenden. Er spricht, bezogen auf den Bezirk des Ethischen, die Grundverfas-
 45

10. Was bedeutet Tugend?

11. Worin besteht die Verkehrung des Tugendbegriffes durch den Moralismus?

12. Worin besteht die Verkehrung des Tugendbegriffes durch den Supranaturalismus?

13. Was bedeutet die Bezeichnung der Tugend als *ultimum potentiae*?

14. Was ist die erste und unterscheidende Tugend des Christen?

15. Was bedeutet die Aussage, die Klugheit gebietet alle sittliche Tugend überhaupt?

sung der Wirklichkeit überhaupt aus: das Gute setzt die Wahrheit voraus, und die Wahrheit setzt das Sein voraus. Was nämlich bedeutet inhaltlich der Vorrang der Klugheit? Er bedeutet nichts anderes, als daß die Verwirklichung des Guten das Wissen um die Wirklichkeit voraussetzt. Das erste, das von einem Wirkenden gefordert wird, ist, daß er wissend sei, sagt Thomas. Wer nicht weiß, wie die Dinge wirklich sind und liegen, der kann auch nicht das Gute tun; denn das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße. «Wissen» ist dabei natürlich nicht, wie ich schleunigst hinzusetze, im szientistischen Sinne der modernen Erfahrungswissenschaften zu verstehen. Gemeint ist der wirkliche Kontakt mit der objektiven Wirklichkeit. Dieser Kontakt wird zum Beispiel durch die Offenbarung auf eine höhere als «wissenschaftliche» Weise begründet; und zur Klugheit gehört auch die «Gelehrigkeit», das ist die hörende Verbundenheit mit dem echten Wirklichkeitswissen eines überlegenen Geistes. In der Klugheit wird die sachliche Erkenntnis der Wirklichkeit maßgebend für das Tun. Der Kluge blickt also einerseits auf die objektive Wirklichkeit der Dinge und andererseits auf das Wollen und Tun. Aber er blickt zuerst auf die Wirklichkeit; und kraft und auf Grund der Wirklichkeitserkenntnis bestimmt er, was zu tun ist und was nicht, und wie es getan werden soll und wie nicht. So ist in Wahrheit alle Tugend abhängig von der Klugheit. Und jede Sünde ist irgendwie ein Widerspruch gegen die Klugheit, *omne peccatum opponitur prudentiae*.

(14) Unser Sprachgebrauch, der, wie immer, auch Denkgebrauch ist, hat sich ziemlich weit von diesen Sachverhalten entfernt. Das Kluge scheint uns eher eine Umgehung als eine Voraussetzung des Guten zu sein. Es fällt uns sehr schwer, zu denken, daß es immer und wesensnotwendig «klug» sein soll, gerecht und wahrhaftig zu sein. Und gar Klugheit und Tapferkeit scheinen geradezu unvereinbare Dinge zu sein: tapfer zu sein, ist meistens «unklug». – Aber wir müssen uns daran erinnern, daß der wahre Sinn dieses Zusammenhangs folgender ist: das gerechte und das tapfere Tun, alles gute Tun überhaupt, ist dadurch gerecht und tapfer und überhaupt gut, daß es der gottgeschaffenen Wahrheit der wirklichen Dinge entspricht; und diese Wahrheit der wirklichen Dinge kommt, fruchtbar und maßgebend, zu Wort in der Tugend der Klugheit.

(15) In dieser Lehre vom Vorrang der Klugheit wohnt eine ungeheure «praktische» Bedeutung. – Sie schließt zum Beispiel den pädagogischen Grundsatz in sich: daß die Erziehung und Selbsterziehung zur sittlichen Mündigkeit ihre Wurzel haben muß in der Erziehung und Selbsterzie-

16. Was bezeichnet Pieper als die Grundverfassung der Wirklichkeit überhaupt?

17. Was bedeutet inhaltlich der Vorrang der Klugheit?

18. Was bedeutet es, das Gute zu tun?

19. Wie versteht Pieper hier «Wissen»?

20. Worauf blickt der Kluge?

21. Wodurch wird alles gute Tun gut?

5 hung zur Tugend der Klugheit, das heißt, zu der Fähigkeit, die Wirklichkeiten, die unser Tun umstehen, sachlich zu sehen und sie, je nach Art und Gewicht, maßgebend werden zu lassen für die Tat. – In der klassischen Lehre von der Tugend der Klugheit liegt zweitens die einzige Möglichkeit, die widrige Erscheinung des Moralismus innerlich zu überwinden. Das Wesen des Moralismus, der von vielen für etwas besonders Christliches gehalten zu werden scheint, liegt darin, daß er Sein und Sollen auseinanderreißt, daß er ein Sollen verkündet, ohne die Rückverbundenheit dieses Sollens zum Sein hin zu bemerken und sichtbar zu machen. Der Kern und das eigentliche Anliegen der Lehre von der Klugheit liegt andererseits gerade darin: den Zusammenhang des Sollens mit dem Sein als notwendig zu erweisen; im Akt der Klugheit wird ja das Sollen bestimmt durch das Sein. Der Moralismus sagt: das Gute ist das Gesollte, weil es gesollt ist. Die Lehre von der Klugheit sagt: das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße; es ist gesollt, weil es so der Wirklichkeit entspricht. [Es ist wichtig, die hier ans Licht tretende innere Verbindung des «christlichen» Moralismus mit dem modernen Voluntarismus deutlich zu bemerken. Diese beiden Erscheinungen sind miteinander weit näher verwandt, als es auf den ersten Blick scheint.] – Noch ein dritter «praktischer» und «aktueller» Zusammenhang muß hier andeutungsweise aufgewiesen werden. Die Grundhaltung der Seinsgerechtigkeit, der Sachlichkeit, der Objektivität, die in der klassischen Lehre von der Klugheit zum Ausdruck kommt, wurde im Mittelalter zusammengefaßt in dem großartig-einfachen Satz: Weise ist der Mensch, wenn ihm alle Dinge so schmecken, wie sie wirklich sind. Es ist nun eine, wie mir scheint, kaum wichtig genug zu nehmende Erfahrung der modernen Seelenkunde, genauer gesagt, der modernen «Seelenheilkunde»: daß ein Mensch, dem die Dinge *nicht* so schmecken, wie sie sind, sondern der in allen Dingen nur sich selber schmeckt, weil er nur auf sich selber hinblickt – daß dieser Mensch nicht nur die reale Möglichkeit der Gerechtigkeit [und aller sittlichen Tugend überhaupt] verloren hat, sondern daß er auch die seelische *Gesundheit* verloren hat; ja, daß eine ganze Kategorie seelischer Erkrankungen wesentlich in dieser ichhaften «Unsachlichkeit» besteht. Von diesen Erfahrungen her fällt ein bestätigendes und verdeutlichendes Licht auf den ethischen Realismus der Lehre vom Vorrang der Klugheit. Die Klugheit ist einer der geistigen «Orte», an denen die geheimnisvolle Verknüpfung von Gesundheit und Heiligkeit, von Krankheit und Sünde sichtbar wird. Eine Seelenlehre, die nicht geflissentlich an diesen Dingen vor-

22. Wieso sollte die Erziehung zur Tugend ihre Wurzel in der Klugheit haben?

23. Inwiefern überwindet die Klugheit den Moralismus?

24. Wieso ist Klugheit ein Ort der geheimnisvollen Verknüpfung von Gesundheit und Heiligkeit?

beisieht, wird von diesem Ansatz her wahrscheinlich sehr tiefreichende Zusammenhänge in den Blick bekommen können. Der zentrale charakterologische Begriff der Selbsttäuschung [die ja nichts anderes ist als eine vom Willen her bestimmte Unsachlichkeit in der Wirklichkeitsvernehmung], ferner der durchaus parallele sozialtheoretische Begriff der «Ideologie» müßten durch die ethische Lehre von der Klugheit in ein ganz überraschendes Licht gestellt werden können. Das alles kann aber hier nur angedeutet werden.

Gerechtigkeit

(16) Klugheit und Gerechtigkeit sind enger miteinander verbunden, als es dem ersten Zuseher scheint. Gerechtigkeit, so sagten wir, ist das Vermögen, wahrhaft «mit dem andern» zu leben. Es ist nun aber nicht schwer, zu sehen, wie sehr diese Kunst des gemeinsamen Lebens, das heißt aber fast: die Kunst des Lebens überhaupt, abhängig ist von der sachlichen Erkenntnis und Anerkennung der Wirklichkeit, also von der Klugheit. Nur ein sachlicher Mensch ist gerecht; und Unsachlichkeit besagt, auch für den Sprachgebrauch des Alltags, fast schon dasselbe wie Ungerechtigkeit.

(17) Die Klugheit begründet die reale Möglichkeit, gut zu sein; nur der Kluge hat die Voraussetzung dafür, gut sein zu können; darin gründet der hohe Rang der Klugheit. Der Rang der Gerechtigkeit aber liegt darin, daß sie die höchste und eigentlichste Form dieses Gutseins selbst ist. Man muß das mit Nachdruck betonen, nachdem das «christliche» Bürgertum seit einigen Menschenaltern ganz andere Dinge, nämlich die sogenannte «Sittlichkeit», als das eigentliche und erste Kennzeichen eines guten Menschen hingestellt hat. Der gute Mensch ist primär gerecht. Es ist nicht zufällig, daß die Heilige Schrift und die Liturgie der Kirche den begnadeten Menschen überhaupt als «den Gerechten» bezeichnen. Bei diesem Thema «Gerechtigkeit» fällt sogar der sonst völlig unpathetische Lehrvortrag des heiligen Thomas in eine beschwingtere Tonart; er zitiert hier in seiner Summa den Satz des Aristoteles: «Die höchste unter allen Tugenden ist die Gerechtigkeit; nicht der Morgenstern ist solcher Bewunderung wert wie sie, noch der Abendstern».

(18) Die Verwirklichung der Gerechtigkeit ist dem Menschen als «Gemein-Wesen» aufgegeben. Man kann fast sagen, der Träger der Gerechtigkeit sei nicht so sehr der Einzelne [obwohl natürlich nur die Person im strengen

25. Wie kommt Selbsttäuschung zustande?

26. Inwiefern ist Gerechtigkeit mit der Klugheit verbunden?

27. Worin besteht der Rang der Gerechtigkeit im Vergleich zur Klugheit?

Sinn «tugendhaft» sein kann], sondern das Wir, das soziale Ganze, das Volk; Gerechtigkeit also sei die Seinsvollendung des Wir. Die Bauform eines jeden Wir aber kristallisiert sich an drei fundamentalen Strukturlinien; und wenn diese drei
 5 Strukturen «richtig» sind, dann kann man sagen: In diesem Wir herrscht Gerechtigkeit. Diese drei Strukturelemente sind die folgenden: Erstens die Beziehungen der Glieder untereinander; die Rechtheit dieser Beziehungen ist der Tauschgerechtigkeit [*iustitia commutativa*] zugeordnet.
 10 Zweitens die Beziehungen des Ganzen zu den Gliedern; die Rechtheit dieser Beziehungen ist bezogen auf die verteilende, die distributive Gerechtigkeit. Drittens die Beziehungen der einzelnen Glieder zum Wir-Ganzen; die Rechtheit dieser Beziehungen entspricht der – wie die Scholastik sagt
 15 – «legalen» Gerechtigkeit. Alle diese Dinge klingen sehr selbstverständlich; aber sie sind es keineswegs.

(19) Die individualistische «Sozial»-Lehre zum Beispiel sieht von diesen drei tragenden Strukturen nur eine, nämlich die Beziehungen der Einzelnen zueinander; der Individualismus erkennt die echte Eigenständigkeit des Wir-Ganzen nicht an, und darum gibt es auch für ihn keine
 20 eigentlichen Beziehungen der Einzelnen zum Ganzen noch des Ganzen zu den Einzelnen. Und so ist die Tauschgerechtigkeit des vertraglichen Interessenausgleichs die
 25 einzige Form der Gerechtigkeit, die der Individualismus kennt, wenn er konsequent ist. – Andererseits hat sich der Anti-Individualismus eine «universalistische» Soziallehre geschaffen, die rundheraus leugnet, daß es überhaupt Beziehungen zwischen den Einzelnen als Einzelnen gibt, und
 30 die also auch ganz folgerichtig die Tauschgerechtigkeit für einen «individualistischen Un-Begriff» erklärt. – Wie wenig solche «Schulmeinungen» die Neigung haben, bloße «Theorie» zu sein, zeigt die geschichtliche Erfahrung mit dem totalitären Regime; es ist ja dadurch gekennzeichnet,
 35 daß die Zwangsgewalt des Staates tatsächlich kaum noch «private» Beziehungen zwischen den Einzelnen als solchen zuläßt, und daß die Einzelnen einander fast nur noch «dienstlich», das heißt als Einzelfunktionäre des Staatszweckes, gegenübertreten. – In den letzten Jahren ist auf
 40 christlicher Seite der Versuch gemacht worden, die Hinordnung der Einzelnen auf das Gemeinwohl des Wir als die tragende Strukturlinie des gemeinsamen Lebens zu erweisen und also die «legale Gerechtigkeit» als die «eigentliche» Form der Gerechtigkeit hinzustellen. Zugleich
 45 wurde behauptet, dies sei die wahre Meinung der klassischen Theologie. Es ist sehr schwer, diesen Versuch richtig zu beurteilen, da hier sehr wichtige und komplizierte Un-

28. Unter welchen Bedingungen kann man sagen: in diesem Wir herrscht Gerechtigkeit?

29. Wieso ist die Tauschgerechtigkeit des vertraglichen Interessenausgleichs die einzige Form der Gerechtigkeit, die der Individualismus kennt, wenn er konsequent ist?

30. Welche Konsequenz hat es für den Individualismus, wenn man die «legale Gerechtigkeit» als die «eigentliche» Form der Gerechtigkeit hinzustellen versucht?

terscheidungen durchzuführen sind. Thomas von Aquin sagt in der Tat, daß das ganze sittliche Leben des Menschen auf das Gemeinwohl bezogen ist. Die legale Gerechtigkeit hat also wirklich einen ganz besonderen Rang und Art.

5 Aber man darf nicht übersehen, daß die angeführte These des heiligen Thomas zweigesichtig ist. Das eine Gesicht ist dieses: es gibt eine echte Verpflichtung des Einzelnen auf das Gemeinwohl, und diese Verpflichtung erfaßt den ganzen Menschen. Das andere Gesicht aber ist dies: alle
10 Tugend des Einzelnen ist für das Gemeinwohl erheblich; das heißt: das Gemeinwohl bedarf der Tugend aller Einzelnen; es ist nicht verwirklicht, wenn nicht die einzelnen Glieder des Gemeinwesens gut sind, nicht nur im engeren Sinn gerecht, sondern «gut», auch im Sinn persönlichster
15 und verborgenster und sozusagen privatester Tugend.

Tapferkeit und Furcht des Herrn

(20) Ein anderer, im Grunde zwar durchaus liberalistischer, aber keineswegs auf das sogenannte «Zeitalter des Liberalismus» beschränkter Irrtum über die Gerechtigkeit besagt:
20 man könne gerecht sein, ohne tapfer sein zu müssen. Es ist das nicht so sehr ein Irrtum über das Wesen der Gerechtigkeit als ein Irrtum über die Seinsverfassung «dieser» Welt, in welcher die Gerechtigkeit verwirklicht werden muß. «Diese» Welt ist nämlich so gebaut, daß die Gerechtigkeit, wie das Gute überhaupt, sich nicht «von selbst»
25 «durchsetzt», ohne den todbereiten Einsatz der Person. Das Böse hat Macht in «dieser» Welt: diese Tatsache bekundet sich in der Notwendigkeit der Tapferkeit, die eben nichts anderes ist als die Bereitschaft, um der Verwirklichung des
30 Guten willen Verwundungen in Kauf zu nehmen. So ist, wie Augustinus sagt, die Tapferkeit selbst ein unwiderleglicher Zeuge für die Existenz des Bösen in der Welt.

(21) Es ist nun eine schlechte und ebenso falsche Antwort auf jenen liberalistischen Irrtum, zu meinen, man könne tapfer sein, ohne gerecht zu sein. Tapferkeit als Tugend
35 gibt es nur da, wo die Gerechtigkeit gewollt wird. Wer nicht gerecht ist, kann nicht im echten Sinn tapfer sein. Bei Thomas von Aquin heißt es: «Das Lob der Tapferkeit hängt von der Gerechtigkeit ab». Das bedeutet: ich kann einen nur
40 dann wegen seiner Tapferkeit loben, wenn ich ihn zugleich auch wegen seiner Gerechtigkeit loben kann. Echte Tapferkeit ist also wesensmäßig gebunden an den Willen zur Gerechtigkeit.

(22) Nicht minder wichtig ist es, zu erkennen, daß die
45 Idee der Tapferkeit nicht identisch ist mit der Idee einer

31. Worin bestehen die zwei Gesichter der Lehre des Thomas von Aquin, daß das ganze sittliche Leben des Menschen auf das Gemeinwohl bezogen sei?

32. Worin besteht der Irrtum der Ansicht, man könne gerecht sein, ohne tapfer sein zu müssen?

um jeden Preis aggressiven Furchtlosigkeit. Es gibt sogar eine Furchtlosigkeit, die der Tugend der Tapferkeit widerspricht. Um hier klarer zu sehen, muß man bedenken, welcher Platz der Furcht zukommt im Gefüge des menschlichen Daseins. – Das vordergründige, prinzipiell beruhigende «Gerede» des alltäglichen Daseins nährt sich davon, die Existenz des Furchtbaren zu leugnen oder doch in den Bereich des Scheinbaren und Uneigentlichen zurückzuschieben. Diese in allen Zeitaltern wirksame [oder auch nicht wirksame] Beruhigung findet heute ein bemerkenswertes Widerspiel darin, daß in dem sozusagen hintergründigen – philosophischen, seelenkundlichen und dichterischen – Schrifttum unserer Zeit kein Begriff eine solche Rolle spielt wie der Begriff der Angst. Ein anderer Widerpart jener alltäglichen Verharmlosung des Daseins ist ein neuer Stoizismus. Er wird «verkündet» vor allem von einem Kreis von Männern, denen das Geschehen der Weltkriege in der Erinnerung steht als eine Zerstörung, die das Versprechen und die Drohung noch gewaltigerer apokalyptischer Katastrophen in sich trägt: das Dasein ist überall furchtbar, aber es gibt nichts so Furchtbares, daß der Starke es nicht mit Größe auf sich zu nehmen und zu tragen vermöchte. Liest man dann aber die persönlicheren Bücher von Ernst Jünger etwa, einem der bemerkenswertesten Köpfe jener neuen Stoa, so stellt man fest, daß fast alle Träume dieser «abenteuerlichen Herzen» Angstträume sind. Wozu zu bemerken ist, daß es nicht nur schlechthin lächerlich wäre, diese Tatsache mit irgendwelcher «Genugtuung» oder gar Ironie aufzunehmen, sondern daß diese Angstträume vielleicht eine menschlich größere und wahrscheinlich sachlich gemäßigere Antwort auf die wahre metaphysische Situation des Abendlandes sind als ein bei vorletzten «kulturellen» Sicherheiten sich beruhigendes Christentum, das noch nicht bis zu seiner eigenen Tiefe hinab gedrungen ist. In dieser Tiefe liegt die letzte christliche Antwort in dieser Sache: es ist der Begriff der *Furcht des Herrn*. Dieser Begriff aber ist daran, vom christlichen Gemeinbewußtsein entleert, entwirklicht und zugedeckt zu werden. Die Furcht des Herrn ist nicht einfach dasselbe wie «Respekt» vor dem absoluten Gott, sondern wirkliche Furcht im strengen Sinn des Wortes. Das Gemeinsame von Furcht, Angst, Schrecken, Grauen, Entsetzen ist: daß all dieses verschiedene Antworten sind auf die verschiedenen Gestalten der Seinsminderung, deren äußerste die eigentliche Vernichtung wäre. Die christliche Theologie denkt nicht daran, zu leugnen, daß es im menschlichen Dasein das Furchtbare gibt; auch liegt es der christlichen Lebens-

33. Wie kann es eine Furchtlosigkeit geben, die der Tugend der Tapferkeit widerspricht?

34. Was ist die authentische Bedeutung des Begriffs «Furcht des Herren»?

lehre durchaus fern, etwa zu sagen, der Mensch solle oder dürfe das Furchtbare nicht fürchten. Aber der Christ fragt nach dem *ordo timoris*, nach der Ordnung der Furcht; er fragt nach dem eigentlich und letztlich Furchtbaren; und es ist seine Sorge, daß er nicht etwa Dinge fürchte, die gar nicht wirklich und endgültig furchtbar sind, und daß er nicht etwa das endgültig Furchtbare für harmlos halte. Das eigentlich Furchtbare aber ist nichts anderes als die Möglichkeit, daß der Mensch sich durch die Schuld willentlich von seinem Letzten Seinsgrund trennt. Das Schuldigwerdenkönnen ist die äußerste Existenz-Gefährdung des Menschen. Und diese Furchtbarkeit der stets möglichen schuldhaften Trennung vom Letzten Seinsgrund ist es, worauf die Furcht des Herrn die gemäße Antwort ist. Die Schuld ist das endgültig Furchtbare; dieses Furchtbare kann kein Mensch «mit Größe» ertragen und auf sich nehmen wollen. Diese Furchtbarkeit, die als reale Möglichkeit jede menschliche Existenz, auch die des Heiligen, begleitet – diese Furchtbarkeit und diese Furcht ist nicht überwindbar durch irgendeine Form des «Heroismus»; diese Furcht ist im Gegenteil die Voraussetzung für allen echten Heroismus. Die Furcht des Herrn muß – als Furcht – ausgestanden und durchgehalten werden bis zur endgültigen «Sicherheit» des Ewigen Lebens. Wenn die Tapferkeit uns davor bewahrt, unser Leben auf solche Weise zu lieben, daß wir es verlieren – dann ist damit gesagt, daß die Furcht des Herrn, als Furcht vor dem Verlust des *Ewigen* Lebens, das Fundament aller christlichen Tapferkeit ist. Man muß allerdings bedenken, daß die Furcht des Herrn nur die negative Kehrseite der hoffenden Liebe zu Gott ist. Augustinus sagt: Alle Furcht ist fliehende Liebe.

(23) In der Furcht des Herrn «vollendet» sich die naturhafte Angst des Menschen vor der Seinsminderung und der Vernichtung. Alles sittlich Gute ist ja nichts anderes als eine Art «Verlängerung» naturhafter Seinsneigungen. Der Mensch aber fürchtet sich *naturhaft* vor dem Nichts – das heißt: aller geistigen Entscheidung voraus; das heißt: gemäß seinem gottgeschaffenen Wesen. Wie nun der naturhafte Drang zum Zusammenleben sich vollendet in der Tugend der Gerechtigkeit, und wie der naturhafte Drang der sich aufreckenden Selbstmächtigkeit sich vollendet in der Tugend der Hochgemutheit, und wie der naturhafte Wille zum Genuß sich vollendet in der Tugend des Maßes – so vollendet sich die naturhafte Angst vor der Vernichtung: in der Furcht des Herrn. Und wie der naturhafte Drang zum Zusammenleben ebenso wie der naturhafte Drang des Selbstgefühls und der naturhafte Wille zum

35. Was bedeutet es, daß der Christ nach der Ordnung der Furcht fragt?

36. Was ist das eigentlich Furchtbare?

37. Worin besteht die äußerste Existenz-Gefährdung des Menschen?

38. Mit welcher Begründung behauptet Pieper, daß Furcht nicht überwindbar durch irgendeine Form des «Heroismus», sondern im Gegenteil die Voraussetzung für allen echten Heroismus sei?

39. Wie versteht Pieper den Satz Augustins: Alle Furcht ist fliehende Liebe?

40. Kann man die Furcht des Herrn als Vollendung der menschlichen Natur bezeichnen?

41. Was bezeichnet Pieper als eine Art «Verlängerung» naturhafter Seinsneigungen?

42. Ist jede Furcht mit einer freien Entscheidung verknüpft?

Genuß *zerstörerisch* wird, wenn er sich nicht vollendet zur Gerechtigkeit, zur Hochgemutheit, zur Mäßigung – so wird auch die naturhafte Angst vor der Vernichtung zerstörerisch, wenn sie nicht vollendet wird in der Furcht des

5 Herr. Die Tatsache, daß die Furcht des Herrn, in ihrer eigentlichen Gestalt der «sohnschaftsgemäßen» Furcht, ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, also nicht, wie etwa die Kardinaltugenden, die natürlich-sittliche Erfüllung eines natürlichen menschlichen Seinkönnens – diese Tatsache

10 bedeutet, daß nur die wirklich gelebte übernatürliche Vollkommenheit den Menschen völlig aus der Tyranis der «unvollendeten» Angst zu befreien vermag. – Übrigens erweist sich die zerstörerische Wirkung dieser «unvollendeten» Angst und ihrer Tyranis nicht nur im Bezirk des

15 Ethischen, sondern auch im Bereich des naturhaften geistseelischen Lebens, worüber die Psychiatrie Auskunft zu geben vermag. Hier ist wieder ein Punkt, an dem die Zuordnung von Gesundheit und Heiligkeit deutlich zutage tritt. Die Deutlichkeit bezieht sich allerdings nur auf die

20 *Tatsache* dieses Zusammenhangs; *wie* des näheren Gesundheit und Heiligkeit und vor allem Schuld und Krankheit ineinander geknüpft sind, und unter welchen Bedingungen diese Verknüpfung in Kraft tritt – darüber ist kaum eine Aussage möglich. Jedenfalls aber liegt die «Gesundheit»

25 der Gerechtigkeit, der Hochgemutheit, des Maßes, der Furcht des Herrn und aller Tugend überhaupt darin, daß sie der objektiven Wirklichkeit – der natürlichen und der übernatürlichen – gemäß sind. Die Wirklichkeitsgemäßheit ist das Prinzip der Gesundheit und des Guten zugleich.

30 Zucht und Maß

(24) Es war eben die Rede davon, daß der naturhafte Wille zum Genuß zerstörerisch werden kann. Diese Wahrheit wird von der liberalistischen These «Der Mensch ist gut» verdeckt. Der aufklärerische Liberalismus konnte, von seinen fundamentalsten Voraussetzungen her, nicht anerkennen, daß es im Menschen eine wesenswidrige Auflehnung der nachgeordneten Seelenkräfte gegen das Regiment des Geistes geben kann; er leugnet, daß der Mensch durch die

35 Ur-Sünde die selbstverständliche innere Ordnung seiner Natur verloren hat. So mußte also – ganz folgerichtig – die Tugend des Maßes dieser Betrachtungsweise als etwas in sich selbst Sinnloses, als etwas Widersinniges und Gegenstandsloses erscheinen. Denn die Tugend des Maßes setzt eben voraus, daß jene zerstörerische und seinswidrige

45 Auflehnung der Sinne gegen den Geist möglich ist und

43. Unter welcher Bedingung sind der naturhafte Drang zum Zusammenleben, der naturhafte Drang des Selbstgefühls und der naturhafte Wille zum Genuß zerstörerisch?

44. Worin liegt die «Gesundheit» aller Tugend überhaupt?

als möglich erkannt wird. Auf diese Sinnentleerung der Tugend des Maßes durch den aufklärerischen Liberalismus hat oft genug das Gemeinbewußtsein der Christenheit der letzten Menschenalter [ich sage nicht: die Lehre der Kirche, nicht einmal: die Theologie] geantwortet durch eine besonders akzentuierte Hervorhebung gerade dieser Tugend; die Tugend der Mäßigung, in ihren typischen Formen der Keuschheit und der Enthaltbarkeit, wurde für das christliche Gemeinbewußtsein *der* hervorstechende und alles andere beherrschende Zug des christlichen Menschenbildes. Nun ist aber diese Antwort der Christenheit trotzdem durchaus von ihrem liberalistisch-individualistischen Gegner abhängig geblieben. Diese Abhängigkeit zeigt sich darin, daß die Tugend des Maßes die am meisten «private» unter den vier Kardinaltugenden ist. An sich hätte gegen den aufklärerischen Liberalismus ebensogut das Banner der Tugend der Tapferkeit entrollt werden können; oder es hätten – ganz abgesehen von der distributiven und legalen Gerechtigkeit – beide Tugenden, Tapferkeit und Mäßigung, mit besonderem Nachdruck herausgestellt und verkündet werden können. Denn durch seinen absoluten Diesseitsoptimismus hatte ja der Liberalismus die Fundamente *beider* Tugenden ausgehöhlt, die beide die Existenz des Bösen voraussetzen. Aber es wurde – noch einmal: im Gemeinbewußtsein der Christenheit! – gerade die Tugend der Mäßigung als *die* charakteristische Tugend des Christen hervorgehoben; die Tugend also, die, wie gesagt, zunächst auf den Einzelnen als Einzelnen bezogen ist. So wurde die am meisten private Tugend für die am meisten christliche gehalten. Und so ist die Überwertung der Mäßigung durchaus dem Liberalismus verwandt – durch diese «Privatisierung» des Ethischen. Für die klassische Theologie dagegen lag gerade hier, in dem zunächst privaten Charakter der Mäßigung, der Grund dafür, diese Tugend nicht für die erste, sondern just für die letzte der vier Kardinaltugenden zu erklären.

(25) Damit ist, das bedarf doch kaum eines Wortes, nichts gesagt gegen die Würde und die Notwendigkeit von Zucht und Maß, nichts gegen die strahlende Gültigkeit von Reinheit. Es ist auch nicht bestritten, daß, in einer durch schale Genußsucht gekennzeichneten Umwelt, der Erziehung und Selbsterziehung zur Lauterkeit ein besonderes Gewicht zukommt. Sondern es handelt sich um die wesentliche Rangordnung unter den sittlichen Tugenden, wie sie dem Bilde vom «guten» Menschen entspricht.

(26) Die prinzipielle Überwertung der Mäßigung hat recht beträchtliche Auswirkungen und Ausstrahlungen

45. Auf welche Sinnentleerung der Tugend des Maßes durch den aufklärerischen Liberalismus verweist Pieper hier?

46. Was sind die zwei typischen Formen der Mäßigung?

47. Wie erklärt Pieper die besondere Hervorhebung der Keuschheit und der Enthaltbarkeit?

48. Wie erklärt Pieper die Verwandtschaft der Überwertung der Mäßigung durch die Christen mit dem aufklärerischen Liberalismus?

49. Warum hat die klassische Theologie die Mäßigung für die *letzte* der Kardinaltugenden gehalten?

50. Mit welcher Absicht spricht Pieper gegen Zucht und Maß?

gehabt. – Zunächst hat hier der Begriff der sogenannten «Sittlichkeit» seine Wurzeln. Dieser Begriff, so wie er im heutigen Sprachgebrauch mit all seinen zweideutigen Beiklängen lebendig ist, ist das Resultat einerseits der Einengung des Ethischen auf die Tugend der Mäßigung, verbunden andererseits mit einer moralistischen Auffassung vom Guten überhaupt, die, wie schon gesagt, die «Verrichtung» bzw. die Unterlassung vom lebendigen Menschen trennt und Sollen und Sein auseinanderreißt. – Ferner wurde, worauf man nur selten achtet, die Vorbildlichkeit und die Eindrucksgewalt etwa des Engels oder auch der Mutter Gottes ganz einseitig für den Bezirk dieser Tugend, vor allem für die Keuschheit, in Anspruch genommen. Das hatte zur Folge, daß diese Gestalten dem christlichen Gemeinbewußtsein nicht mehr in ihrer vollen und runden Wirklichkeitsfülle gegenwärtig blieben. Zu dem Begriff der «Engelreinheit» etwa ist doch zu bemerken, daß ein Engel überhaupt nicht im Sinne der Tugend der Keuschheit «rein» sein kann, und daß die «Tugendhaftigkeit» des Engels erstlich in der theologischen Tugend der Liebe liegt. Ebenso besagt ja der Begriff der *Immaculata* etwas viel Umfassenderes als die Keuschheit der Mutter Gottes; er bedeutet doch zuerst und vor allem die seinshafte Gnadenfülle, die Maria von Anfang an zuteil geworden ist. – Endlich aber ist die Überwertung der Mäßigung nicht ganz unschuldig daran, daß in unserem Sprachgebrauch die Worte «Sinnlichkeit», «Leidenschaft», «Begehren», «Trieb» usw. eine durchaus negative Wertbedeutung bekommen haben, obwohl sie doch ethisch zunächst neutrale Begriffe bezeichnen. Wenn aber ein Sprachgebrauch unter «Sinnlichkeit» ausschließlich die geistwidrige Sinnlichkeit, unter «Leidenschaft» ausschließlich die böse Leidenschaft und unter «Begehren» ausschließlich das aufrührerische Begehren versteht, dann bleiben eben keine Namen übrig zur Bezeichnung der nicht-geistwidrigen und der nicht-aufrührerischen Sinnlichkeit, von der Thomas sagt, daß sie mit zur Tugend gehöre. Und dieser Mangel des Sprachgebrauchs wirkt sich allzu leicht aus als gefährliche Verwirrung auch der Begriffe, ja des Lebens selbst – wie andererseits aus einer Verwirrung der Begriffe und des Lebens jener Mangel des Sprachgebrauchs sich herleitet.

(27) Es ist vielleicht gut, hier ein Beispiel aus der *Summa Theologica* des heiligen Thomas anzuführen, das zeigt, wie der «allgemeine Lehrer» in dieser Sache denkt; ein Beispiel, nicht einen Grundsatz, aber ein Beispiel, das einen Grundsatz beleuchtet. Es gibt in der *Summa* einen Traktat über die *passiones animae*, die Leidenschaften der Seele. Darunter

51. Wieso ist Mäßigung die Quelle des Begriffs der sogenannten «Sittlichkeit»?

52. Inwiefern ist es unpassend, Engel für keusch zu halten?

53. Was ist schlecht daran, die Keuschheit der Mutter Gottes hervorzuheben?

54. Woher kommt es, daß Begriffe wie «Sinnlichkeit», «Leidenschaft», «Begehren», «Trieb» eine negative Wertbedeutung angenommen haben?

55. Warum ist es überhaupt von Belang, was aus bloßen sprachlichen Begriffen gemacht wird? Denn auf die bloßen Wörter kommt es ja nicht an.

versteht Thomas alle Regungen des sinnlichen Begehungsvermögens, etwa Liebe, Haß, Begehren, Lust, Traurigkeit, Furcht, Zorn usw. Eine nun von den etwa fünfundzwanzig Quaestionen dieses Traktats also handelt über «die Heilmittel wider den Schmerz und die Traurigkeit». Thomas führt in fünf eigenen Artikeln ebensoviele solcher Heilmittel auf. Bevor wir sie aber zur Kenntnis nehmen, wollen wir uns die Frage gegenwärtig halten, welche Auskunft heute das sittliche Gemeinbewußtsein der Christenheit über «die Heilmittel wider die Traurigkeit der Seele» geben würde oder auch zu geben vermöchte; diese Frage mag jeder sich selbst beantworten. Das erste, ganz allgemeine Heilmittel, das Thomas nennt, heißt: «jegliche Erfreung»; denn die Traurigkeit sei eine Ermüdung der Seele, die Lust aber wie ein Ausruhen. Zweites Heilmittel: Tränen! Drittes Heilmittel: das Mit-Leiden der Freunde. Viertens: die Betrachtung der Wahrheit; sie lindere den Schmerz um so mehr, je vollkommener der Mensch die Weisheit liebe. Angesichts des fünften Heilmittels, das Thomas nennt, müssen wir uns daran erinnern, daß wir ein Lehrbuch der *Theologie*, und wahrhaftig nicht irgendeines, vor uns haben. Das fünfte Heilmittel wider die Traurigkeit also ist: Schlafen und Baden; denn Schlafen und Baden bringen den Leib in die geschuldete Verfassung des Wohlseins, die wiederum auf die Seele zurückwirkt! Thomas weiß natürlich sehr gut Bescheid um die Möglichkeiten und die Notwendigkeiten der *übernatürlichen* Überwindung des menschlichen Leides; er ist sogar der Meinung, daß es Formen und Grade menschlichen Leides gibt, die *nur* im Übernatürlichen aufgehoben werden können. Aber Thomas denkt auch nicht daran, die natürlich-sinnlichen Möglichkeiten außer acht zu lassen – zum Beispiel: Schlafen und Baden. Und: er geniert sich nicht im mindesten, mitten in der Theologie davon zu reden.

35 Glaube, Hoffnung und Liebe

(28) Damit soll die Reihe der Bemerkungen über die Kardinaltugenden abgeschlossen sein. Alle vier – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß – sind erstlich dem natürlichen Bereich der Menschenwirklichkeit zugeordnet. Aber als christliche Tugenden wachsen sie aus dem Fruchtboden von Glaube, Hoffnung und Liebe.

(29) Glaube, Hoffnung und Liebe sind die Antwort auf die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes, die dem Christen auf übernatürliche Weise sich enthüllt hat durch die Offenbarung Jesu Christi. Und noch mehr: die drei theologi-

56. Welches der von Thomas von Aquin angeführten Heilmittel gegen die Traurigkeit paßt am besten zu Piepers These?

57. Wie begründet Thomas von Aquin seine Lehre, daß jegliche Erfreung ein Mittel gegen Traurigkeit sei?

58. Was sind die vier Kardinaltugenden?

59. Gründen die theologischen Tugenden auf die Kardinaltugenden oder verhält es sich umgekehrt?

schen Tugenden sind nicht nur die Antwort auf diese Wirklichkeit, sondern sie sind zugleich das Vermögen und die Kraftquelle dieser Antwort; sie sind nicht nur die Antwort selbst, sondern sie sind sozusagen auch der Mund, der allein diese Antwort zu sagen vermag. Dieser Sachverhalt tritt nicht in allen christlichen Äußerungen über die theologischen Tugenden klar genug zutage. Es ist nicht so, als sei es, nachdem die übernatürliche Wirklichkeit durch die Offenbarung sozusagen einmal «zugänglich» gemacht worden ist, nun dem natürlichen Menschen von sich aus möglich, rein «auf die Kunde davon», zu «glauben» im Sinne der göttlichen Tugend des Glaubens. Nein, diese Möglichkeit zu «glauben» entsteht erst durch die Mitteilung der Gnade, die heilig macht.

(30) Im Glauben wird der Christ der trinitarischen Gotteswirklichkeit inne, auf eine Weise, die alles natürliche Bewußthaben überschreitet. Die Hoffnung ist die gottgewirkte Existenz-Antwort des Christen auf die offenbarte Tatsache, daß Christus, im wirklichsten Sinn des Wortes, der «Weg» zum Ewigen Leben ist. Die Liebe endlich ist die wirklichkeitsgemäße Antwort aller Bejahungskräfte des begnadeten Menschen auf die unausschöpfbare, seinshafte Liebeshwürdigkeit Gottes. – Alle drei theologischen Tugenden sind auf das engste miteinander verknüpft; «sie strömen», wie Thomas in seinem Traktat über die Hoffnung sagt, «in heiligem Ring in sich zurück: wer durch die Hoffnung hineingeführt wurde in die Liebe, hat von nun an eine vollkommeneren Hoffnung auch, wie er jetzt gleichfalls kraftvoller glaubt als zuvor».

Über den Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Ethos

(31) Durch die Verwurzelung der Kardinaltugenden in den theologischen Tugenden unterscheidet sich das übernatürliche Ethos des Christen vom natürlichen Ethos des *gentleman*, des natürlich edlen Menschen.

(32) Diese Verwurzelung selbst, die Art und Weise des Zusammenhangs von natürlicher und übernatürlicher Tugend, wird ausgesprochen in dem bekannten Satze, wonach die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vollendet. Dieser Satz scheint sehr klar, und er ist es auch. Aber seine Klarheit hebt nicht die Unmöglichkeit auf, ein Geheimnis durch eine Aussage begreifbar zu machen. Und nichts ist geheimnisreicher als die Weise, wie Gott im Menschen und der Mensch in Gott wirkend ist.

(33) Trotzdem erweist sich der Unterschied zwischen

60. Haben Menschen von sich aus die Fähigkeit, zu glauben (im Sinne der theologischen Tugend des Glaubens)?

61. Worin besteht die theologische Tugend der Liebe?

62. Wie wird das Verhältnis von Natur und Gnade in dem an dieser Stelle zitierten Satz gesehen?

Christ und *gentleman* auf vielfache Weise handgreiflich genug.

(34) Der Christ etwa kann der natürlichen Klugheit zuwiderzuhandeln scheinen, weil er in seinem Tun einer Wirklichkeit gerecht werden muß, die nur der Glaube gewährt. – Über diese «übernatürliche Klugheit» hat übrigens Thomas von Aquin etwas geschrieben, das mir gerade für den Christen von heute außerordentlich wichtig zu sein scheint. Die natürliche Tugend der Klugheit, so etwas sagt Thomas, ist offenbar gebunden an ein nicht geringes Maß von erworbenem Wirklichkeitswissen. Wenn nun die göttlichen Tugenden die Kardinaltugenden auf übernatürliche Weise erhöhen: wie ist es dann mit der Klugheit? Ersetzt die Gnade das natürliche Wissen um die natürlichen Dinge? Macht der Glaube die sachliche Abschätzung der konkreten Situation des konkreten Tuns überflüssig oder ersetzt er sie? Was nutzt hier etwa dem «einfachen Menschen», der dies gelegentlich immerhin schwierige Tat-Wissen nicht besitzt, die Gnade und der Glaube? Auf diese Fragen gibt nun Thomas eine, wie ich meine, ganz großartige und übrigens auch sehr tröstliche Antwort: «Die Menschen, die fremder Führung und Beratung bedürfen, wissen, wenn sie in der Gnade sind, wenigstens darin sich selber zu raten, daß sie den Rat anderer Menschen erbitten und daß sie einen guten Rat von einem schlechten Rat zu unterscheiden vermögen.» Wenn sie in der Gnade sind! Wieso diese Antwort in der gegenwärtigen Situation des «einfachen Christenmenschen» tröstlich ist, bedarf keines weiteren Wortes.

(35) Ganz besonders eindringlich zeigt sich der Unterschied zwischen Christ und *gentleman* in dem Abstand, der die christliche Tapferkeit von der «natürlichen» Tapferkeit des *gentleman* trennt. Damit soll diese Betrachtung über das christliche Menschenbild beschlossen sein. Der Unterschied also zwischen christlicher und rein natürlicher Tapferkeit liegt letztlich in der theologischen Tugend der Hoffnung. Alle Hoffnung sagt: es wird gut ausgehen, es wird ein gutes Ende nehmen. Die übernatürliche Hoffnung sagt: es wird auf eine alles Erwarten unendlich übertreffende Weise gut enden mit dem Menschen, der in der Gnadenwirklichkeit Gottes steht; es wird für diesen Menschen mit nichts Geringerem enden als mit dem Ewigen Leben. Es kann nun aber geschehen, daß in einer Zeit der Versuchungen zur Verzweiflung alle innerweltlichen Aussichten auf ein «glückliches Ende» sich verdüstern. Es kann also geschehen, daß dem auf das Natürliche beschränkten Menschen nichts anderes bleibt als die hoffnungslose Tap-

63. Worin liegt der Unterschied zwischen christlicher und rein natürlicher Tapferkeit?

ferkeit des «heroischen Untergangs». Und zwar wird diese Möglichkeit gerade dem echten *gentleman* als die einzige sich darstellen: denn gerade er wird auf die beruhigende Selbsttäuschung und auf die Narkose und, wie Ernst
5 Jünger sagt, auf den «Ausweg des Glücks» zu verzichten wissen. Es kann also, mit einem Wort, zuzeiten geschehen, daß die übernatürliche Hoffnung die schlechthin einzige Möglichkeit der Hoffnung überhaupt bleibt. Das ist
10 hier nicht in irgendeinem «eudämonistischen» Sinn gemeint; es handelt sich hier nicht um die Sorge um eine letzte Möglichkeit subjektiven Glückseligkönnens. Der Satz der Heiligen Schrift: «Wenn Er mich auch tötet, ich werde auf Ihn hoffen» ist von nichts so weit entfernt wie von der eudämonistischen Angst ums Glück. Nein, die
15 christliche Hoffnung ist zuerst und vor allem existentielle Richtung des Menschen auf die seinshafte Vollendung, auf die Wesenserfüllung, also auf die letzte Verwirklichung, auf die Fülle des Seins [der dann allerdings auch die Fülle des Glückes oder vielmehr der Glückseligkeit entspricht].
20 Wenn also, wie gesagt, zuzeiten alle natürlichen Hoffnungen sinnlos werden, dann bedeutet das, daß zuzeiten die übernatürliche Hoffnung für den Menschen die schlechthin einzige Möglichkeit bleibt, sich auf das Sein auszurichten. Die verzweifelte Tapferkeit des «heroischen Untergangs»
25 ist im Grunde nihilistisch, sie blickt auf das Nichts; sie vermeint, das Nichts ertragen zu können. Die Tapferkeit des Christen aber nährt sich aus der Hoffnung auf das Wirklichkeitsübermaß des Lebens, auf das Ewige Leben, auf einen Neuen Himmel und eine Neue Erde.

64. Inwiefern ist die theologische Hoffnung nicht «eudämonistisch»?

65. Was kritisiert Pieper an der Tapferkeit des «heroischen Untergangs»?