

# IST (UN-) GEHORSAM EINE TUGEND?

Werner Wolbert

Rein sprachlich gesehen, wäre die Antwort auf die im Titel enthaltenen zwei Fragen klar: Die allermeisten mit „Un-“ zusammengesetzten Wörter bezeichnen ein Laster oder eine sittlich falsche Handlung wie Unehrlichkeit, Unzucht, Unlauterkeit, Unkeuschheit, Unduldsamkeit, wie sie in einem biblischen Lasterkatalog aufgelistet werden könnten.<sup>1</sup> Allerdings gibt es eine Pfarrerrinitiative mit einem „Aufruf zum Ungehorsam“, und während der 68er Jahre wurde die „Erziehung zum Ungehorsam“ proklamiert. Erich Fromm beginnt einen Aufsatz zum Thema mit der These: „Die Menschheitsgeschichte begann mit einem Akt des Ungehorsams, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie mit einem Akt des Gehorsams ihr Ende finden wird.“<sup>2</sup> Nach Fromm hat dieser Ungehorsam den Menschen nicht verdorben, sondern ist der Schritt von „vormenschlicher Harmonie“ in die „Unabhängigkeit und Freiheit“.<sup>3</sup> Disqualifizieren sich solche Thesen und Aufrufe damit von selbst? Das würde nur gelten, wenn moralische Wertungswörter immer univok verwendet würden. Bisweilen werden aber Lasterwörter als Tugendwörter verwendet und umgekehrt Tugendwörter als Lasterwörter. Dieses Phänomen kann man als provokatorische Paränese bezeichnen.

## 1. Provokatorische Paränese

Provokatorisch kann ‚Gehorsam‘ etwa für Opportunismus oder Servilität stehen und ‚Ungehorsam‘ für Aufrichtigkeit, Zivilcourage oder Nonkonformismus, wie er etwa von den Märtyrern und Gewissensverweigerern à la Antigone praktiziert wurde. Man bedient sich solchen Stilmitteln, um Aufmerksamkeit zu erregen, um gängige ethische Vorstellungen in Frage zu

1 Vgl. etwa Gal 5,19–21.

2 Erich Fromm, Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem, in: Ders., Über den Ungehorsam, München 1985, 9–17, hier 9.

3 Ebd. Gehorsam gibt es im künftigen Zustand einer neuen Harmonie.

stellen. Freilich läuft man damit, wie mit jeder Art von Provokation, auch Gefahr, Missverständnisse zu erzeugen bzw. Ablehnung. Aus meiner Studentenzeit ist mir eine in einer evangelischen Studentengemeinde gehaltene und später gedruckte Predigt in Erinnerung mit dem Titel „Absage an die Gerechtigkeit“.<sup>4</sup> Die durch diesen Titel ausgelöste Verunsicherung der HörerInnen zeigt, dass sie das Stilmittel der provokatorischen Paränese (die ‚Gerechtigkeit‘ hier als Lasterwort verwendete) offensichtlich nicht durchschaut haben. Natürlich will auch der „Aufruf zum Ungehorsam“ provozieren. Eine vorsichtiger und positive Formulierung wäre vielleicht „loyaler Dissens“. In jedem Fall steckt im „Aufruf zum Ungehorsam“ die implizite These, dass Gehorsam nicht immer eine Tugend und Ungehorsam nicht immer ein Laster ist. In der Tat hat die Antwort auf die im Titel gestellte Doppelfrage zu lauten: Es kommt darauf an.

## 2. Gehorsam als Haltung und Handlungsprinzip

Probleme von Tugendwörtern wie ‚Gehorsam‘ seien zunächst illustriert am Beispiel der Behandlung der Tapferkeit im platonischen Dialog *Laches*. Eine erste Antwort des Laches auf die Frage des Sokrates, was denn Tapferkeit sei, lautet, sie sei *Standfestigkeit vor dem Feind*: „Denn wenn jemand pflegt in Reihe und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, so wisse, daß ein solcher tapfer ist.“<sup>5</sup> Das hört sich zunächst plausibel an. Sokrates weist jedoch auf das Gegenbeispiel der Skythen hin, „daß sie nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen“<sup>6</sup> sowie auf die Pferde des Äneas (bzw. des Tros), von denen es in der *Ilias* heißt, sie seien „kundig (ἐπιστάμενοι), durch die Ebene gar schnell hierhin und dorthin zu verfolgen oder auch zu fliehen“.<sup>7</sup> Dieses Beispiel zeigt, dass sich eine Tugend u. U. auch in einem für sie untypischen Verhalten zeigt, im Fall der Tapferkeit in einem Verhalten, das auf den ersten Blick als Ausdruck ihres

4 Willi Marxsen, *Absage an die Gerechtigkeit? Eine Predigt und ein Gespräch*, München 1979. Als moderner Provokateur (nach dem Motto „Shock first, qualify later“) zeigt sich etwa Stanley Hauerwas, *After Christendom?, Nashville (Tennessee) 1991*; dort ist das 2. Kapitel überschrieben: „The Politics of Justice: Why Justice Is a Bad Idea for Christians“.

5 190e5f (übers. nach F. Schleiermacher in Platon, *Werke I*, hrsg. von Günter Eigler, Darmstadt 1977).

6 Ebd., 191a8f.

7 *Ilias* 5,222f. und 8,106f.

Gegenteils, der Feigheit, erscheint.<sup>8</sup> Die Definition des Laches krankt daran, dass sie nur eine bestimmte Form der Kriegführung im Blick hat, nämlich die einer Phalanx von Hoplitern. Im Fall von Bogenschützen dagegen äußert sich die Tapferkeit auf ganz andere Weise. Laches gibt dann auch zu, für die Reiter der Skythen gelte etwas anderes als für Fußsoldaten, worauf Sokrates einwendet, auch die Spartaner hätten bei Plataiai einen taktischen Rückzug angetreten.<sup>9</sup>

Auch bezüglich des Gehorsams lassen sich Probleme ähnlich denen der Tapferkeit bei Platon aufzeigen. So sind kirchliche Gehorsamsvorstellungen traditionell vielfach am Idealbild einer Phalanx, einer *acies ordinata*, orientiert. Solches Idealbild legt sich besonders nahe, wo man glaubt, sich gegen einen einzigen bestimmten Gegner verteidigen zu müssen (Säkularismus, Relativismus etc.). Die damit verbundenen Probleme hat seinerzeit der katholischen Kirche nahestehende Nichtkatholik Friedrich Wilhelm Foerster erläutert.<sup>10</sup> Das Problem liege nicht oder nicht allein in der Zentralisation der päpstlichen Gewalt, „sondern darin, daß man außer Acht gelassen hat, wie dringend jene außerordentliche Zentralisation des neueren Papsttums, wenn sie wirklich eine gesunde Grundlage der Universalität bleiben soll, der schützenden Gegenwirkung durch eine ebenso außerordentliche Erweiterung der freien Meinungsäußerung und der freien Betätigung der Geister bedarf“.<sup>11</sup> Sonst bestehe die Gefahr der Dominanz einzelner Meinungsgruppen in der Zentralgewalt:

„Dadurch wird aber unwillkürlich eine Isolierung der kirchlichen Autorität und der kirchlichen Administration von dem Leben der gesamten katholischen Christenheit geschaffen, die die Kirche geradezu in die Gefahren einer absolutistischen Bürokratie hineintreiben kann.“<sup>12</sup>

Die maßgebenden Gruppen seien dann „in der Lage, die ganze Macht der zentralisierten Autorität in den Dienst ihrer einsichtigen Auffassungen zu stellen und mit Hilfe der hochentwickelten kirchlichen Disziplin die gesunde Gegenwirkung aller anderen ebenso notwendigen Richtungen zu paraly-

8 Die Vermeidung des Anscheins von Feigheit kann dann auch durchaus zu einer Niederlage führen. Beispiele für die Fehlleistungen derartiger ritterlicher „Tugend“ findet man bei Barbara Tuchmann, *Der ferne Spiegel*, München 1986.

9 Laches 191b4–c5. Herodot berichtet dies allerdings von der Thermopylenschlacht (VII 211).

10 Friedrich Wilhelm Foerster, *Autorität und Freiheit*, Kempten 31911, 127f.

11 Ebd., 127f.

12 Ebd., 128.

sieren“.<sup>13</sup> Diese Diagnose dürfte leider nicht sehr viel an Aktualität verloren haben.

Aus Sokrates' Hinweis auf die Skythen ergäbe sich aus solchen Gründen die Frage, ob sich kirchlicher Gehorsam nicht auch bisweilen in einem für den Gehorsam untypischen Verhalten äußern könnte oder sollte, in einer Art loyalem Dissens. Der kommt heute durchaus häufig vor, artikuliert sich aber bisweilen auf verschiedene, manchmal gegensätzliche Weise. Bei einer Tagung des Salzburger Priesterrates zum Thema der Pfarrerinitiative äußerte ein Kritiker dieser Initiative, er handle ja oft auch wie deren Initiatoren (Zulassung Wiederverheirateter zur Kommunion, Frauenpredigt etc.), aber er fühle sich gar nicht ungehorsam. Wenn man also offensichtlich dasselbe Verhalten als Gehorsam wie als Ungehorsam verstehen bzw. präsentieren kann, unterstreicht das zum Einen die Homonymie der Rede vom Gehorsam. Es geht aber nicht nur um eine bloße Frage der Semantik. Wie das Standhalten in Reihe und Glied bisweilen keinen Sinn macht (etwa wenn die Schlacht schon verloren ist)<sup>14</sup>, so wäre entsprechend dem sokratischen Einwand zu fragen, an welchem Idealbild sich kirchlicher Gehorsam orientieren und wie er sich in unterschiedlichen Situationen äußern sollte, oder – anders gesagt – ob, was äußerlich als Ungehorsam erscheint, in der konkreten Situation der richtige Gehorsam wäre.

In einem zweiten Anlauf definiert Laches dann die Tapferkeit als „eine gewisse Beharrlichkeit (*καρτερία*) der Seele“.<sup>15</sup> Dieses soll nun auf die verschiedenen Fälle, also Fußsoldaten, Reiter, Seefahrer etc. zutreffen. Da-

13 Ebd., 129.

14 Eine ähnliche Problematik zeigt sich am Festhalten gewisser ritterlicher Vorstellungen von Tapferkeit und Ritterlehre wie sie für das 14. Jh. beschrieben sind bei Tuchman (vgl. Anm. 8). Sie zeigt, dass auf Grund solcher Vorstellungen besonders bei den Franzosen Schlachten verloren gingen. Vgl. S. 93: „Es war kein Mangel an Tapferkeit, der die französischen Ritter und ihre Verbündeten scheitern ließ. Sie kämpften so heldenmütig wie die Engländer, denn die Ritter aller Länder gleichen einander. Der Vorteil der Engländer lag in der Verbindung der nichtadligen Verbände – den walisischen Messerkämpfern, den Spießträgern und vor allem den geübten Bauern, die den Langbogen führten – mit der Kampfweise des Ritters. Solange die eine Seite in diesem Kampf den Vorteil einer solchen Taktik nutzte und die andere nicht, sollte das Kriegsglück einseitig bleiben.“ Und über Karl V. von Frankreich und den Ritter Bertrand Du Guesclin schreibt sie (249): „Während die zeitgenössischen Chronisten versuchten, aus Du Guesclin den ‚zehntbesten‘ und den ‚vollkommenen‘ Ritter zu machen, und während Karls Biographin Christine de Pisan ihn für alles außer seinen wirklichen Leistungen pries, waren es in Wahrheit die nichtritterlichen Eigenschaften dieser beiden eigensinnigen, hartnäckigen Gestalten, die Frankreich aus dem Ruin führten.“ Und 398: „Was den Rittern des 14. Jahrhunderts fehlte, war der Sinn für Neuerungen.“

15 192b8.

mit ist die Definition auf eine andere Ebene gehoben. ‚Tapferkeit‘ bezeichnet dann nicht mehr einen bestimmten Verhaltenstyp wie Standhalten in der Schlachtreihe, sondern eine Haltung, die sich in unterschiedlichem, ja gegensätzlichen Verhalten manifestieren kann. Welche Haltung wäre dann mit dem Wort ‚Gehorsam‘ zu bezeichnen? Wohl schlicht die Bereitschaft, dem Befehl des Oberen, den Gesetzen des Staates oder der Kirche Folge zu leisten, auch wenn es im Einzelfall schwerfallen könnte oder den eigenen Interessen und Wünschen zuwiderliefe. Allerdings wäre beim Vergleich verschiedener Tugenden ein Unterschied zu bedenken, den Hans Reiner so charakterisiert:

„Unter diesen einzelnen Tugenden gibt es nun zwar einige, die in der Hauptsache tatsächlich in einer Festigkeit des Willens gegenüber auftretenden Ablenkungen und Hindernissen äußerer und innerer Art bestehen. Solche Tugenden sind z. B. Geduld, Ausdauer, Fleiß und Tapferkeit. Es sind dies gewissermaßen formale Tugenden; d. h. eben solche, die wesentlich nur in einer gewissen festen Haltung beim Streben nach unsern Zielen bestehen. Neben solchen Tugenden kennen wir auch andere, die eine Richtung auf bestimmte Ziele zu ihrem wesentlichen Inhalt haben, wie z. B. Gerechtigkeit, Rücksichtnahme, Hilfsbereitschaft und Nächstenliebe; das Moment der Festigkeit hat dabei für uns kaum noch erhebliche Bedeutung. Eine Tugend wie die Treue schließlich vereinigt in sich beides, die Richtung auf ein bestimmtes Ziel und die feste Haltung hierbei.“<sup>16</sup>

Mit dieser Unterscheidung zwischen mehr formalen Tugenden, die eher eine gewisse feste Haltung bezeichnen, und anderen, in denen die Ausrichtung auf ein Ziel steckt und damit einen bestimmten Handlungstyp charakterisieren, dürfte sich eine andere decken, die sich bei Aristoteles findet, aber dort nicht ausdrücklich reflektiert ist. Aristoteles erläutert bekanntlich die Tugend als Mitte zwischen zwei Extremen, allerdings als Mitte einmal in Bezug auf die Affekte (πάθη), ein andermal in Bezug auf die Handlungen (πράξεις). In der Eudemischen Ethik findet sich nur die erste Erläuterung, die auch – was die aristotelische Idee der Mitte angeht – mehr Sinn macht.<sup>17</sup> Wo Tugend in der Beherrschung der Affekte besteht, ist diese

16 Hans Reiner, *Gesinnung und Haltung: Die Sammlung* 13 (1958), 292–298, hier 295f.

17 Vgl. NE 1106b 17 mit EE 1221a 13ff., zur Gerechtigkeit, Dieter Witschen, *Aristoteles' Applikation der Mesotcs-Lehre auf die Gerechtigkeit*, in: Ders., *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br. 1992, 81–95. Zum Unterschied der beiden Ethiken vgl. Anthony J. P. Kenny, *The Aristotelian ethics: a study of the relationship between the „Eudemian“ and „Nicomachean ethics“ of Aristotle*, Oxford 1978.

tatsächlich mehr formal. So sollte der gerechte Prüfer in einem Examen sich weder von Sympathie noch von Antipathie leiten lassen, weder von Mitleid noch von Schadenfreude; aber Gerechtigkeit in diesem Sinne (als Bereitschaft, jedem das Seine zu geben) sagt nichts darüber, *welche* Zensur gerecht ist. Freilich wird – wie von Reiner angedeutet – Gerechtigkeit eher mit einem bestimmten Handlungsziel verbunden, im Fall distributiver Gerechtigkeit mit einer Verteilung von Gütern nach bestimmten Kriterien distributiver Gerechtigkeit (nach Bedürfnis, Verdienst usw.).

Beim Gehorsam geht es nun einerseits um die Bereitschaft zur Unterordnung, also eine Haltung, andererseits um eine bestimmte Handlungsweise, die ein koordiniertes Handeln in einer Gemeinschaft ermöglichen soll, wobei für diese Koordination, die jeweilige Autorität zuständig ist.<sup>18</sup> Da wir beides mit demselben Wort zu bezeichnen pflegen, werden diese Elemente oft nicht auseinandergelassen.<sup>19</sup> Die beiden Elemente des Gehorsams, Haltung und Handlung, sind etwa in der folgenden Definition von Prümmer formuliert:

„Oboedientia est virtus moralis, quae reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scil. praecipientis.“<sup>20</sup>

Diese Elemente also sind: die *prompta voluntas* und die Erfüllung des Willens eines (einer) anderen, wobei die bloße Bereitschaft offenlässt, ob der Gehorsam im Einzelfall auch wirklich geboten, sittlich richtig ist.<sup>21</sup> Die *prompta voluntas* könnte sich im Einzelfall auch in der untypisch gegen-  
teiligen Handlung äußern, die man statt mit ‚Ungehorsam‘ korrekter mit ‚Nicht-Gehorsam‘ bezeichnen müsste, da es sich nicht um die Manifestation eines Lasters handelt, sondern um das kontradiktorische Gegenteil von Gehorsam als Erfüllung des Willens eines anderen.

18 Hier beschränke ich mich auf den sog. Ordnungsgehorsam, bei dem die Mündigkeit der Beteiligten vorausgesetzt ist, im Unterschied zum Führungsgehorsam, bei dem der Untergebene erst zu solcher Mündigkeit geführt werden muss. Vgl. dazu Alois Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, Einsiedeln 1966, 130–132. 130–132.

19 Solche Möglichkeit hängt von den sprachlichen Ressourcen ab. So kann etwa Aristoteles im Fall der Gerechtigkeit zwischen *δικαιοσύνη* und *δικαιοπραγία* unterscheiden, wobei Letzteres gerechtes Handeln bezeichnet; vgl. D. Witschen (wie Anm. 17).

20 Dominicus M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis* II, Freiburg 1923, n. 575.

21 Wobei diese(r) andere durchaus auch ein Kollektiv sein kann, in dem mit Mehrheit entschieden wird. Vgl. Gertrud Elisabeth Margaret Anscombe, On Frustration of the Majority by the Fulfilment of the Majority's Will, in: Dies., *Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, 123–129.

Dieser Aspekt, dass die Tugend als Haltung sich in einer für sie untypischen Handlung manifestieren kann, wird leider in gegenwärtigen tugendethischen Ansätzen kaum beachtet. Hier meint man oft, dem tugendhaften Menschen eine Art privilegierten epistemologischen Status zubilligen zu müssen (der dann auf mühsame Überlegungen normativer Ethik verzichten könnte). Dies hat noch eine weitere unerfreuliche Konsequenz zur Folge, die sich bisweilen gerade auch in innerkirchlichen Kontroversen zeigt: Ein für die Haltung des Gehorsams untypisches Handeln erscheint als egoistisch, lasterhaft, und in entsprechenden Diskussionen erscheint die gegenteilige Meinung als Ausdruck moralischer Unzulänglichkeit.<sup>22</sup> Leider macht der Kirchenvater alter und neuer Tugendethiker<sup>23</sup>, nämlich Aristoteles, auf diese Probleme nicht aufmerksam, mindestens nicht in seinen Ethiken; wohl dagegen bei der Beschreibung des klassischen Tragödienhelden in seiner Poetik (1453a8ff.),

„der nicht trotz seiner sittlichen Größe und seines hervorragenden Gerechtigkeitsstrebens, aber auch nicht wegen seiner Schlechtigkeit und Gemeinheit einen Umschlag ins Unglück erlebt, sondern wegen eines Fehlers (δὲ ἄμαρτίαν τινά) – bei einem von denen, die großes Ansehen und Glück genießen, wie Ödipus und Thyestes und andere hervorragende Männer aus derartigen Geschlechtern.“<sup>24</sup>

- 22 Das ist treffend formuliert bei Jerome B. Schneewind, *The Misfortunes of Virtue*, in: Ders., *Essays in the History of Moral Philosophy*, Oxford 2010, 176–201, hier 200: „In tackling these problems, classical virtue theory is of no use. Aristotle does not tell us what a virtuous agent (*phronimos*) is to do to convince someone who is not virtuous to agree with him, other than to educate him all over again. He does not suggest criteria which everyone can use to determine who is a virtuous agent and who is not. He does not discuss the situation in which two virtuous agents disagree seriously with one another. And consequently he does not notice what seems to be an implication of this view: that if two allegedly virtuous agents strongly disagree, one of them (at least) must be morally defective.“ Vgl. auch Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* III 6,9: „The general rules of almost all the virtues, the general rules which determine what are the offices of prudence, of charity, of generosity, of gratitude, of friendship, are in many respects loose and inaccurate, admit of many exceptions, and require so many qualifications, that it is scarcely possible to regulate our conduct entirely by a regard to them.“ Zu den Problemen einer Tugendethik vgl. auch Robert B. Louden, *On some Vices of Virtue Ethics*, in: Roger Crisp / Michael Slote (Hrsg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, 201–216 (Deutsch: Einige Laster der Tugendethik, in: Klaus Peter Rippe / Peter Schaber (Hrsg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 185–212).
- 23 Zu den unterschiedlichen Ansätzen der neueren Tugendethik vgl. Dagmar Borchers, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn?*, Paderborn 2001.
- 24 Übersetzung aus Aristoteles, *Poetik*. Griechisch/Deutsch, hrsg. und übers. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982. Die genannte ἄμαρτία ist hier gerade nicht (wie im NT) als charakterliche Schwäche zu verstehen.

In ähnlichem Sinne ist wohl auch der von Xenophon zitierte Vers eines anonymen Dichters zu verstehen: „Zeigt doch der Tüchtige auch bald schlecht sich, bald aber edel“ (Αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς τότε μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός).<sup>25</sup>

Hier ergibt sich ein wenig reflektiertes terminologisches Problem: Ist ein irreführender, aber gut gemeinter Gehorsam als solcher zu bezeichnen? Ist bei den einzelnen Tugendwörtern die sittliche Richtigkeit schon hineindefiniert? Bei Aristoteles scheint das so zu sein, ohne dass er dies reflektiert. Bei ihm ist schließlich die Klugheit (φρόνησις) konstitutiver Bestandteil jeder Tugend. Im Fall des Irrtums fehlt es also an der Klugheit. Das hat freilich die fatale Konsequenz, dass jeder Irrtum auf einem Mangel an Klugheit beruht und damit ein Zeichen moralischer Unzulänglichkeit ist; es gibt dann keinen schuldlosen sittlichen Irrtum, kein schuldloses irriges Gewissen.

In kirchlichen Mahnungen zu Gehorsam gab (gibt?) es eine Strategie zum Umgang mit irreführender Gehorsam oder mit im speziellen Fall angebrachtem Nicht-Gehorsams, die eine eigene Überlegung verdient: Man versucht das Problem zu eliminieren mit dem Verweis auf das Kreuz. Dies ist von A. Müller treffend kommentiert:

„Die Gehorsamsliteratur ist im allgemeinen rasch dabei, in Konfliktsfällen fast wie selbstverständlich auf den Weg des Kreuzes zu verweisen, der auch der Ausführung eines schlechten Befehls reiche Frucht verleihe, ‚wofern nur nicht offenkundig eine Sünde ...‘. Das Kreuz wird systematisiert. Es sieht oft fast so aus, als gäbe es zwei ordentliche Wege, zum Guten zu kommen: durch einen guten Befehl und durch das Kreuz eines schlechten Befehls. Das Kreuz ist aber primär kein ethisches Prinzip, sondern die Lösung Christi für eine Schwierigkeit, die im Handeln keine Lösung mehr hat, es ist die Antwort des Christen auf das Böse, und die Antwort ist fruchtbar. Trotzdem darf sie uns nicht dazu verleiten, das Böse zu systematisieren, d. h. als festen Bestandteil in das System der Handlungsnormen aufzunehmen; vor allem nicht in der Kirche, mit dem Hinweis: wir haben ja das Kreuz für diesen Fall. Sonst ließe sich das Argument auch umkehren: die Hierarchie trage geduldig und ohne Widerspruch Verachtung und Ungehorsam der Gläubigen, durch das Kreuz wird die Frucht noch reicher sein als bei vorbildlicher Disziplin (man findet diese Überlegung in der Gehorsamsliteratur nur sehr selten ...). So dürfen wir dem Übel schlechten Befehls und Regierens gegenüber nicht gleichgültig bleiben, als hätten kirchliche Obere fast ein Recht darauf, schlecht zu befehlen, weil es ja die Lösung des Kreuzes gibt. Als Übel verlangt ein

25 Xenophon, Memorabilien I 2, 20.

schlechter Befehl zunächst einmal unseren ganzen moralisch verantwortbaren Widerstand, und erst, wenn keine guten Mittel übrigbleiben, ist uns der Weg des Kreuzes gewiesen, falls nicht Ungehorsam Pflicht ist. Sowenig eine christliche Gehorsamslehre das Kreuz übersehen darf, so gewiß es zum christlichen Gehorsam gehört, sowenig darf es vorweggenommen, angemaßt werden, ehe die ordentlichen Mittel zur Lösung eines Konflikts erschöpft sind. Im individuellen Bereich mag dieser Weg abgekürzt werden können, vorausgesetzt, daß die Gnade dazu verspürt wird (ähnlich wie es vom Verzicht auf die Notwehr gilt). In größeren Zusammenhängen steht uns diese Verfügung nicht mehr zu.<sup>26</sup>

Die Frage des Nicht-Gehorsams stellt sich also nicht erst im Fall der Sünde, wo es gilt, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, sondern auch schon da, wo man den Inhalt einer Vorschrift für gravierend schädlich hält. Und das Kreuz hat erst da ins Spiel zu kommen, wo es keinen Ausweg gibt. Es taugt nicht als Ersatz für eine mangelnde Konfliktkultur und sollte nicht als *conversation stopper* verwendet werden.

Mit den bisherigen Differenzierungen ist aber das Eigentliche des Gehorsams als Tugend noch nicht zur Sprache gekommen. Dazu noch mal ein Blick auf den *Laches*.

### 3. Sittlicher und nicht-sittlicher Gehorsam

Sokrates ist nicht ganz zufrieden: Nicht jede Beharrlichkeit sei Tapferkeit; Tapferkeit sei etwas Gutes (*καλόν*), es müsse sich also um eine vortreffliche (*καλή*) Beharrlichkeit handeln<sup>27</sup>, mit anderen Worten, um eine Beharrlichkeit mit Einsicht (*μετὰ φρονήσεως*).<sup>28</sup> Die Aporien, in die die weitere Diskussion um diese *φρόνησις* im *Laches* führt, seien hier nicht weiter verfolgt. Hier geht es darum, dass solche Beharrlichkeit vom Streben nach dem sittlich Guten motiviert sein muss. „Die Tapferen handeln um des Gu-

26 A. Müller (wie Anm. 18), 183f. Eine andere Strategie wäre, dem Oberen prinzipiell eine höhere Einsicht zuzubilligen, wie es etwa der große Kurfürst von Brandenburg in folgendem ihm zugeschriebenen Diktum für sich beansprucht haben soll: „Es ist dem Untertanen untersagt, den Maßstab seiner beschränkten Einsicht an die Handlungen der Obrigkeit anzulegen.“

27 192d8f.

28 192c8.

ten willen“ (διὰ τὸ καλόν) formuliert Aristoteles<sup>29</sup> und setzt sie von ähnlichen Haltungen ab, die der Tapferkeit nur ähneln, wie etwa der Erfahrung (ἐμπειρία) der Athleten und Soldaten oder der Wildheit von Tieren.<sup>30</sup> In dieser Weise wäre auch Gehorsam abzusetzen von Haltungen, die dem Gehorsam als Tugend nur ähnlich sehen, etwa von einem gewohnheitsmäßigen Konformismus oder von einer Servilität, die nur die Kehrseite eigennützigem Karrierestrebens ist.<sup>31</sup> Diese Haltung hat Erich Fromm treffend gekennzeichnet:

„Weshalb ist der Mensch so leicht bereit zu gehorchen, und weshalb fällt ihm der Ungehorsam so schwer? Solange man der Macht des Staates, der Kirche, der öffentlichen Meinung gehorcht, fühlt man sich sicher und behütet ... Mein Gehorsam gibt mir Anteil an der Macht, die ich verehere, und daher fühle ich mich stark. Ich kann gar keinen Fehler machen, denn sie trifft ja die Entscheidung für mich; ich kann auch nicht allein sein, denn sie wacht über mich; ich kann keine Sünde begehen, denn sie läßt es nicht zu, und selbst wenn ich trotzdem sündige, lauft meine Strafe doch nur auf die Rückkehr zur allmächtigen Macht hinaus.“<sup>32</sup>

Augustinus macht den Unterschied von Tugend als sittlichem und nichtsittlichem Wert deutlich am Beispiel der „Tapferkeit“ Catilinas. Dieser habe in unglaublicher Weise Kälte, Durst, Hunger, Nachtwachen ertragen. Da seine Absichten aber schlecht gewesen seien, handle es sich hier nur um Ausdauer (*duritia*), nicht um Tapferkeit (*fortitudo*).<sup>33</sup> Die *duritia* entspricht hier der καρτερία des Laches. Der Unterschied zwischen der wahren Tugend und dem Laster unter dem Schein der Tugend ist für eine christliche Ethik an sich selbstverständlich. Wo man aber nicht – wie Augustinus im

29 NE 1116b31.

30 NE 1116b3–1117a28. In diesem Zusammenhang kritisiert Aristoteles dann auch die sokratische Erläuterung der Tapferkeit als eines Wissens (ἐπιστήμη); vgl. NE 1116b4f. und Platon, Laches 194c1ff.

31 Ein französischer Kollege sprach von einem „conformisme servile ou courtesan“.

32 E. Fromm (wie Anm. 2), 14. Vgl. hierzu auch Bucher, Anton. Braucht Mutter Kirche brave Kinder?, Religiöse Reifung contra kirchliche Infantilisierung, München 1997.

33 Augustinus, Brief 167,7: „Catilina, ut de illo scripserunt, qui nosse potuerunt, frigus, sitim, famem ferre poterat eratque patiens inediae, algoris, vigiliae supra, quam cuiquam credibile est, ac per hoc suis et sibi magna praeditus fortitudine videbatur, sed haec fortitudo prudens non erat, mala enim pro bonis eligebat, temperans non erat, corruptelis enim turpissimis foedabatur, iusta non erat, nam contra patriam coniuraverat, et ideo nec fortitudo erat, sed duritia sibi, ut stultos falleret, nomen fortitudinis inponebat.“

Fall der Tapferkeit – zwei verschiedene Termini zur Unterscheidung zur Verfügung hat, wird der Unterschied leicht verwischt. Gehorsam als Haltung und Handlung – so wäre bewusst zu machen – ist zunächst einmal ein nicht-sittlicher Wert, der der Koordination des Handelns in einer Gemeinschaft dient. Im Fall einer Gemeinschaft mit schlechten Zielen wie einer Bande (oder der Mafia) wird er durch diese Zielsetzung missbraucht.

Man hat in jüngster Zeit bisweilen zwischen primären und sekundären Tugenden unterschieden, wobei letztere (wie der Gehorsam) als Mittel zu einem höheren Zweck verstanden wären, die entsprechend auch missbraucht werden konnten.<sup>34</sup> Bei den primären Tugenden wäre ein solcher Missbrauch nicht möglich. Das mag für eine differenzierte Urteilsbildung Sinn machen, allerdings nicht im Rahmen der antiken Tugendlehre, wie die bisherigen Überlegungen deutlich gemacht haben müssten.<sup>35</sup> Von sekundärer Bedeutung können nur Tugenden im nichtsittlichen Sinn sein. Das würde auch für die Tapferkeit in einem nichtsittlichen Sinn wie im Fall Catilinas gelten, aber nicht für Tapferkeit als (sittliche) Kardinaltugend. Tugend im sittlichen Sinn ist die Fähigkeit, auch das Mißbrauchbare gut zu gebrauchen, wie schon Augustinus formuliert hat: „Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus.“<sup>36</sup> Die Stoa hat die These von der Solidarität der Tugenden vertreten: Wer eine Tugend habe, habe alle, wer eine nicht habe, habe gar keine. Was zunächst absurd klingen mag, macht aber wenigstens zum Teil Sinn. Man kann etwa nicht sagen: Ich bin tapfer, aber Gerechtigkeit interessiert mich nicht. Denn eine ungerechte Tapferkeit ist überhaupt keine Tapferkeit.<sup>37</sup>

Für solchen Gehorsam als bloß nicht-sittlichem Wert gibt es leider keinen eigenen Terminus. Und auf Grund solch fehlender terminologischer

34 So liest man in wikipedia: „Sekundartugend ist ein Begriff aus dem deutschen Positivismusstreit der 1970er/1980er Jahre. Als Sekundartugenden oder auch bürgerliche Tugenden wurden Charaktereigenschaften eingestuft, die zur praktischen Bewältigung des Alltags und zum „störungsfreien“ Betrieb einer Gesellschaft beitragen, ohne aber für sich allein eine ethische Bedeutung zu haben, sofern sie als Selbstzweck hochgehalten würden und nicht zur Umsetzung der Primärtugenden dienen.“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Sekund%C3%A4rtugend>).

35 Zu alten und modernen tugendethischen Ansätzen vgl. den instruktiven Überblick von Peter Stemmer / Rolf Schönberger / Olfried Höffe / Christof Rapp, „Tugend“, in: HWP X, 1535–1570; vgl. auch Werner Wolbert, Wozu eine Tugendethik?, in: *ThGl* 77 (1987), 249–254.

36 Augustinus, de libero arbitrio II 19,50.

37 Diese These von der Solidarität der Tugenden gilt, mit heutigen theologischen Termini gesprochen, nur für den Bereich der *moralitas gravis*; und so ist sie für die Stoa zu interpretieren. Auf die *moralitas levis* bezogen wäre sie natürlich falsch. Zur Solidarität auf die Gebote bezogen vgl. Bruno Schüller, Gesetz und Freiheit, Düsseldorf 1966, 75–89.

Differenzierungsmöglichkeiten ergeben sich oft Konfusionen in tugend-ethischen Überlegungen. Nur wo Gehorsam im Dienst des Guten realisiert wird, handelt es sich um echten Gehorsam als Tugend. Im Fall des Gehorsams gibt es noch einen speziellen Grund, weshalb dieser Unterschied leicht in Vergessenheit gerät, nämlich: „Die meisten Unausgeglichheiten in der katholischen Gehorsamsliteratur haben ihren Ausgangspunkt in einer praktischen Gleichsetzung des Gehorsams gegen Gott mit Gehorsam gegen Menschen.“<sup>38</sup> Dieser Unterschied lässt sich mit A. Müller so präzisieren:

- „1. Der Gehorsam des Menschen gegen Gott ist die freie Entscheidung des Menschen, den erkannten Willen Gottes als der absoluten Wahrheit und des absoluten Gutes zum Maßstab des eigenen Handelns zu machen.
2. Der Gehorsam des Menschen gegen Menschen ist die freie Entscheidung eines Menschen, den Willen eines anderen Menschen, insofern er Vermittler des göttlichen Willens ist, zum Maßstab des eigenen Handelns zu machen.“<sup>39</sup>

Damit ist der wichtige Unterschied angedeutet: Gehorsam gegen Gott kann niemals falsch sein. Hier ergibt sich nur das Problem der sicheren Erueirung des Willens Gottes, also ein Gewissheitsproblem. Solche Gewissheit ist dagegen bei einem menschlichen Willen in der Regel kein Problem, sofern dieser klar ausgesprochen oder sogar schriftlich fixiert ist. Aber nicht in jedem Fall vermittelt der Wille des andern Menschen auch den Willen Gottes. Ein anderer Unterschied besteht darin, dass Gehorsam gegen Gott das Ganze der sittlichen Forderung, die eine universale Tugend, umfasst, während Gehorsam gegen Menschen nur eine partikuläre Tugend bzw. eine partikuläre Pflicht bezeichnet.<sup>40</sup> Leider wird dieser Unterschied in theologi-

38 A. Müller (wie Anm. 18), 125. Zu welchen Perversionen das führen kann, ist illustriert bei Hubert Wolf, *Die Nonnen von Sant' Ambrogio*, München 2013.

39 A. Müller (wie Anm. 18), 136. Dieser Unterschied wird auch in der Begründung des Ordensgehorsams meist verwischt, zumal man hier (im Gegensatz zu Armut und Ehelosigkeit) auf keine einschlägige Aussage des NT verweisen kann. So heißt es etwa bei Emmanuel Heufelder, *Die evangelischen Räte*, Freiburg 1953, 32: „Der Apostel hat recht, wenn er im Philipperbrief (2,5ff.) den Gehorsam Jesu als den Kern der Gesinnung Jesu bezeichnet, die wir in uns haben sollen.“ Die Nachahmung des Gehorsams und der Kenosis Jesu bedeutet aber zunächst nur die Hintanstellung von Eigensucht und Eigeninteresse. Die Rede von einer „biblischen Begründung“ (ebd., 33) des Gehorsams mit Phil 2,4ff. ist deshalb mit Vorsicht zu genießen. Zu einem andern Problem des Ordensgehorsams vgl. den interessanten Beitrag von B. Paściak, *Oboedientia religiosorum perfecta estne oboedientia strictae dictae?* *Angelicum* 27 (1950), 105–128.

40 Das kann man schon bei Thomas von Aquin lernen (S.Th. II-II q.3 a.3 ad3): „Ad tertium dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim im-

schen Ausführungen oft in schönen Worten vernebelt. So formuliert etwa Karl Delahaye:

„In den Urkunden der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes kennzeichnet der Gehorsam ... die entscheidende Verhaltensweise des Menschen überhaupt gegenüber dem Anspruch Gottes.“<sup>41</sup>

Gehorsam erscheint als „Grundverhaltensweise des Christen“.<sup>42</sup> Er sei „nicht nur eine Verhaltensweise zwischen Vorgesetzten und Untertanen, sondern gleicherweise auch eine Verhaltensweise zwischen den Menschen überhaupt“.<sup>43</sup> Mit Verweisen etwa auf den Gehorsam gegen Gott, auf die Freiheit der Kinder Gottes und das Sich ihm Anvertrauen wird dann der grundlegende Unterschied verwischt und Gehorsam gegen Menschen als schlichter und selbstverständlicher Ausfluss des universalen Gehorsams gegen Gott dargestellt.

#### 4. Konklusion

Wie zu Beginn schon angedeutet, ist die Antwort auf die im Titel gestellte Frage: Es kommt darauf an. Gehorsam wie Nicht-Gehorsam können als Haltung oder Handlungsweise zum Nutzen, aber auch zum Schaden der jeweiligen Gemeinschaft sein, die Gehorsam einfordert. Das hängt damit zusammen, dass mit Gehorsam als Haltung noch nicht die aus ihr sich ergebende Handlung eindeutig determiniert ist. Die jeweilige Motivation, sei sie moralischer Art (vom Wohl des Ganzen motiviert) oder nicht (Konformismus oder Eigensinn) ist davon zu unterscheiden. Da der (die) Einzelne in der Regel gehalten ist, Gesetzen, Anordnungen zu folgen, besteht eine Präsümption zum Gehorsam. Damit ist der Nicht-Gehorsam prinzipiell der Rechtfertigung bedürftig, und wer ihn praktiziert, steht eher auf der Ankla-

portat inclinationem voluntatis ad implendam divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae, ut supra dictum est. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia – Alio modo potest accipi obedientia secundum quod importat inclinationem quondam ad implendum mandata secundum quod habent rationem debiti. Et sic obedientia est specialis virtus et pars iustitiae: reddit enim superiori debitum obediendo sibi.“

41 Karl Delahaye, *Gestaltwandel des Gehorsams*, in: Franz Böckle / Franz Groner (Hrsg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*. Festschrift für Werner Schöllgen, Düsseldorf 1964, 131–141.

42 Ebd., 139.

43 Ebd.

gebank als der, der Gehorsam praktiziert. Umso wichtiger ist es, die Diskussion um das richtige Verhalten auf die nicht-sittliche Ebene zu beschränken und sich jeder Motivverdächtigung zu enthalten.

Schließlich wäre auch zu fragen, welche Art von Gehorsam eigentlich etwa bei der Priesterweihe gelobt wird. Dieser beinhaltet zunächst einmal die Bereitschaft, sich in Fragen pastoralen Einsatzes und der Karriere dem Bischof unterzuordnen; das würde aber im Einzelnen nicht Akte des Nicht-Gehorsams ausschließen. Aber das wäre im Einzelnen Thema eines eigenen Artikels.

## Literatur

- Anscombe, Gertrud Elisabeth Margaret, On Frustration of the Majority by the Fulfilment of the Majority's Will, in: Dies., *Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, 123–129.
- Delahaye, Karl, Gestaltwandel des Gehorsams, in: Franz Böckle / Franz Groner (Hrsg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*. Festschrift für Werner Schöllgen, Düsseldorf 1964, 131–141.
- Borchers, Dagmar, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn?*, Paderborn 2001.
- Bucher, Anton, *Braucht Mutter Kirche brave Kinder?*, Religiöse Reifung contra kirchliche Infantilisierung, München 1997.
- Foerster, Friedrich Wilhelm, *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*, Kempten<sup>3</sup> 1911.
- Fromm, Erich, Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem, in: Ders., *Über den Ungehorsam*, München 1985, 9–17.
- Hauerwas, Stanley, *After Christendom?*, Nashville (Tennessee) 1991.
- Heufelder, Emmanuel, *Die evangelischen Räte. Die biblisch-theologischen Grundlagen des Ordenslebens im Blick auf seine Erneuerung in unserer Zeit*, Freiburg 1953.
- Höffe, Otfried / Rapp, Christof, Tugend III. Neuzeit, in: HWP X, 1554–1570.
- Kenny, Anthony John Patrick, *The Aristotelian ethics: a study of the relationship between the „Eudemian“ and „Nicomachean ethics“ of Aristotle*, Oxford 1978.
- Louden, Robert B., On some Vices of Virtue Ethics, in: Roger Crisp / Michael Slote (Hrsg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, 201–216 (Deutsch: Einige Laster der Tugendethik, in: Klaus Peter Rippe / Peter Schaber (Hrsg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 185–212).
- Marxsen, Willi, *Absage an die Gerechtigkeit? Eine Predigt und ein Gespräch*, München 1979.
- Müller, Alois, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1966.

- Paściak, B., Oboedientia religiosorum perfecta estne oboedictia stricte dicta? *Angelicum* 27 (1950), 105–128.
- Platon. Werke I, hrsg. von Günter Eigler, Darmstadt 1977.
- Prümmer, Dominicus M., Manuale Theologiae Moralis II, Freiburg<sup>3</sup>1923.
- Reiner, Hans, Gesinnung und Haltung: *Die Sammlung* 13 (1958), 292–298.
- Schneewind, Jerome B., The Misfortunes of Virtue, in: Ders., Essays in the History of Moral Philosophy, Oxford 2010, 176–201.
- Schönberger, Rolf, Tugend II. Mittelalter, in: HWP X, 1548–1554.
- Schüller, Bruno, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966.
- Stemmer, Peter, Tugend I. Antike, in: HWP X, 1532–1548.
- Tuchman, Barbara, Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert, München<sup>6</sup>1986.
- Witschen, Dieter, Aristoteles' Applikation der Mesotes-Lehre auf die Gerechtigkeit: *ThGl* 79 (1989), 56–68, auch in: Ders., Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br. 1992, 81–95.
- Wolbert, Werner, Wozu eine Tugendethik? *ThGl* 77 (1987), 249–254.