

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	64 (2008)
Heft:	3
Artikel:	Möglichkeiten und Grenzen einer neutestamentlich orientierten Tugendethik : ein programmatischer Entwurf
Autor:	Mayordomo, Moisés
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877833

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 64

2008

Heft 3

Möglichkeiten und Grenzen einer neutestamentlich orientierten Tugendethik

Ein programmatischer Entwurf¹

Verlust und Wiederentdeckung der Tugend

Ein tugendethischer Zugang zur neutestamentlichen Moral kann heute an einen öffentlichen Diskurs anknüpfen, der den Tugendbegriff neu entdeckt hat, bzw. neu entdeckt zu haben meint. Nachdem die Tugend nahezu unangefochten von der Antike bis ins Spätmittelalter den abendländischen Moraldiskurs beherrschte, setzte spätestens mit der Reformation ein theologisch-philosophischer Prozess ein, der andere Begriffe (Rechtfertigung, Naturrecht, common sense, Pflicht, Konsequenz usw.) in den Mittelpunkt rückte und damit zu einem «Verlust» der Tugend führte.² Das Fortleben des Tugendbegriffs in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jhs. – unter dem Schutzmantel pflichtgebundener Sekundärwerte wie Fleiss, Pünktlichkeit oder Gehorsam – hörte spätestens mit der Werterevolution und Ideologiekritik der Nachkriegszeit auf.

Demgegenüber findet der Tugendbegriff gegenwärtig nicht nur wieder Verwendung, er droht bereits inflationär gebraucht und damit wieder funk-

¹ Der vorliegende Aufsatz geht auf meine Antrittsvorlesung vom 15. Dezember 2004 in Bern zurück.

² Ob diese «offizielle» Kurzgeschichte des Tugendbegriffs *en détail* stimmt, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Luthers Aristoteleskritik, Kants Pflichtethik und der anglo-amerikanische Utilitarismus bilden jedenfalls wichtige Stationen darin. Vgl. die historischen Überblicke in O. Höffe, C. Rapp: Art. «Tugend, III. Neuzeit», HWPh 10, Basel 1998, 1554–1580; J. Porter: Art. «Tugend», TRE 34, Berlin/New York 2002, 184–197 (189–192), und zu Luther bes. Th. Dieter: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (ThBT 105), Berlin 2001, 152–175.

tionalisiert zu werden. Sei es in der Politik als Erinnerung an die demokratischen Grundwerte, in der von Pisa aufgescheuchten Schulpädagogik als Aufruf zu Fleiss und Disziplin, in der Populärpsychologie als Hilfe zur Charakterbildung, im Gesellschaftsleben im Zuge eines Revivals von Anstandsregeln – überall begegnen wir der Tugend.³ Gleichzeitig nehmen sich populäre Nachrichtensprecher, christliche Bestsellerautoren und Individualpsychologen des Themas an.⁴ Die Gründe hinter diesem öffentlichen Interesse mögen unterschiedlicher Art sein: Antiquierter Revisionismus mag eine Rolle spielen oder der Versuch, aus der «neuen Unübersichtlichkeit» (Habermas) einen Weg zur Tradition des guten Bürgers bzw. der guten Bürgerin zu finden. Besonders wichtig jedoch – auch für das theologische Neuinteresse an der Thematik – sind die Impulse aus der Philosophie. Angeregt v.a. durch Alasdair MacIntyres «Der Verlust der Tugend»⁵ wird seit den 80er Jahren eine lebhafte Tugenddebatte geführt.

MacIntyre zeichnet den Werdegang der abendländischen Ethik als ein Katastrophengehen, bei dem sich zentrale ethische Begriffe zwar im Diskurs absetzen, die Kontexte jedoch, in denen diese Begriffe sinnvoll waren, nicht mit überliefert werden.⁶ Die daraus sich ergebende ethische Krise der Moderne bewegt sich zwischen der Skylla einer universal normierten Pflicht- oder Güterethik (etwa in Form des kategorischen Imperativs oder utilitaristischer Kalküle) und der Charybdis eines ethischen Relativismus (paradigmatisch: Nietzsche). Die Wiederentdeckung der Tugend schafft einen Zugang zu einer sinnhaften kommunalitären Werttradition und vermag daher einen Ausweg aus dieser Krise zu weisen. Dieser Entwurf, der an Vorgänger anknüpft, ist *der* massgebliche Ausgangspunkt für den

³ In einer Spiegel-Spezialausgabe zur Pisa-Studie (13.05.2002, Titel: Pfusch am Kind) werden sieben Massnahmen zur Verbesserung des Schulsystems vorgeschlagen, darunter auch die Aufwertung von «Disziplin» als «Schlüsselqualifikation». Unter dem Titel «Nobel statt Nabel» fordern Reinhard Mohr u.a. im Spiegel-Magazin (Nr. 28 vom 07.07.2003) «in den Zeiten der Krise, des Pisa-Schocks und um sich greifender Verlotterung [...] eine neue Bürgerlichkeit [...]. Das Einhalten von Regeln, das Leben mit althergebrachten Tugenden und Ritualen wird wichtiger». Als Beispiele aus der gegenwärtigen politischen Diskussion vgl. H. Münkler: Politische Tugend, in: ders. (Hg.): Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie, München 1992, 25–46; W. Reese-Schäfer: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik (stw 1282), Frankfurt a.M. 1997, 309–361.

⁴ U. Wickert (Hg.): Das Buch der Tugenden. Ausgewählte Texte aus Philosophie, Literatur, Recht, Soziologie und Politik, München 1995; E. Drewermann: Der Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, Düsseldorf 2001; C. Peterson, M.E.P. Seligman: Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification, Oxford 2004.

⁵ A.C. MacIntyre: After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame 1984 (deutsch: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1995). Zur Fortführung s. Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden, Hamburg 2001 (engl. Original 1999).

⁶ MacIntyre: Verlust (Anm. 5), 16.

Aufstieg der «Tugend» aus ihrem Nischendasein innerhalb der Trias «Güter – Pflicht – Tugend».⁷ Damit hat die Tugend wieder einen Ort im philosophischen Diskurs erhalten.⁸

Die meisten tugendethischen Theoretiker und Theoretikerinnen stimmen in der Absicht überein, die zentrale Bedeutung der Pflicht und damit zugleich den Einfluss Kants in Frage zu stellen. Sie beschäftigen sich nicht nur (wieder) mit Fragen des «guten Lebens»⁹, sondern auch mit Themen wie Mitgefühl, Demut, Besonnenheit, Vergebungsbereitschaft usw.¹⁰ Dabei ist der inhaltliche Bezug der aktuellen Tugendrenaissance auf die aristotelische Ethik derart ausgeprägt, dass von einer «Aristotelisierung» der Ethik gesprochen werden kann.¹¹ Entscheidende Impulse zur Debatte kommen daher von Forscherinnen, die sich vorwiegend mit Fragestellungen antiker Ethik beschäftigen.¹²

⁷ Zur theologischen Auseinandersetzung mit MacIntyre vgl. J. Fischer: Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994, 77–88; A. Fetzer: Tradition im Pluralismus: Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft (NThDH 32), Neukirchen-Vluyn 2002.

⁸ Für einen ersten Überblick empfehlenswert K.P. Rippe, P. Schaber (Hg.): Tugendethik, Stuttgart 1998. Neben Alasdair MacIntyre zählen zu den wichtigsten Vertretern und Vertreterinnen einer Tugendethik: P. Foot: Natural Goodness, Oxford 2001 (= deutsch: Die Natur des Guten, Frankfurt a.M. 2004); R. Hursthouse: On Virtue Ethics, Oxford 1999; M.A. Slote: From Morality to Virtue, Oxford 1992; ders.: Morals from Motives, Oxford 2001; C. Swanton: Virtue Ethics. A Pluralistic View, Oxford 2003; R. Taylor: Virtue Ethics. An Introduction, Amherst, 2002. Zur kritischen Bestandesaufnahme vgl. R. Crisp (Hg.): How Should One Live? Essays on the Virtues, Oxford 1996; R. Crisp, M. Slote (Hg.): Virtue Ethics, Oxford 1997; S. Darwall (Hg.): Virtue Ethics, Oxford 2002; P.A. French, Th.E. Uehling Jr., H.K. Wettstein (Hg.): Ethical Theory. Character and Virtue (Midwest Studies in Philosophy 13), Notre Dame 1988; D. Statman (Hg.): Virtue Ethics. A Critical Reader, Edinburgh 1997. Aus dem deutschsprachigen Bereich hervorzuheben sind: D. Borchers: Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der analytischen Philosophie, Paderborn 2001; M. Rhonheimer: Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001; V. Weber: Tugendethik und Kommunitarismus. Individualität – Universalisierung – Moralische Dilemmata (Epistemata 327), Würzburg 2002, und die Sammlungen von H.-J. Braun (Hg.): Ethische Perspektiven. Wandel der Tugenden (Zürcher Hochschulforum 15), Zürich 1989, und M. Prisching (Hg.): Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart, Wien 2001.

⁹ U. Wolf: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Reinbek bei Hamburg 1999, spannt einen Bogen von Platon bis zu Fromm, Jaspers und Heidegger.

¹⁰ Vgl. M. Nussbaum: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge 2001; N. Richards: Humility, Philadelphia 1992; D.J. Den Uyl: The Virtue of Prudence, New York 1991. Zum Verzeihen als «Tugend» vgl. M. Crespo: Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung (Philosophie und realistische Phänomenologie 13), Heidelberg 2002.

¹¹ O. Höffe: Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: Rippe, Schaber: Tugendethik (Anm. 8), 42–68 (42–44), spricht von einer «Rearistotelisierung» der Ethik.

Eine wichtige Strategie tugendethischer Rhetorik ist die Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant. Viele Implikationen dieser Gegenüberstellung stehen zu Recht im Kreuzfeuer der Kritik. Im Gefolge MacIntyres wird Aristoteles zwar zuweilen als moralischer Relativist im Sinne des aktuellen Kommunitarismus gelesen¹³, doch sprechen gute Gründe dafür, dass die aristotelische Ethik auch nicht-relativierbare Tugenden kennt und damit durchaus einen Anspruch auf Universalisierbarkeit erheben kann.¹⁴ Ob Aristoteles im heutigen Sinne des Begriffs als «Tugendethiker» in Anspruch genommen werden kann, bleibt eine offene Frage.¹⁵ Ebenso ist zu fragen, in welchem Ausschlussverhältnis Aristoteles und Kant zueinander stehen.¹⁶

Der Paradigmenwechsel hin zur Tugend lässt sich beschreiben als Übergang von der Frage «Was ist gut?» zur Frage «Wer ist gut?». Das moralische Subjekt fragt nicht, nach welchen Prinzipien er oder sie in dieser Situation eine ethische Wahl treffen soll, sondern, als welche Art Mensch er oder sie sich in dieser Situation zu erkennen geben will. Gut ist demnach, was der gute Mensch tut. Es geht nicht um den intrinsischen Wert einer Handlung anhand leitender moralischer Prinzipien, sondern um den Vollzug eines guten «Charakters» in einer bestimmten Situation. Mit «Charakter» sind jedoch nicht angeborene Wesenszüge gemeint, sondern erworbene, konstant wirksame Dispositionen, die sowohl Urteile als auch Gefühle umfassen und deren praktische Wirkungen allgemein positiv beurteilt oder gar als Vorbild gelobt werden.¹⁷ Tugendethik debattiert nicht über abstrakte Normen, Maximen, kategori-

¹² Das gilt in besonderem Masse für die Beiträge von J. Annas: *The Morality of Happiness*, Oxford 1993; M.C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1989 (rev. ed. 2001), und N. Sherman: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989. Aristoteles spielt eine entscheidende Rolle in den tugendethischen Entwürfen von P. Foot: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, bes. 1–18 (= deutsch: *Tugenden und Laster*, in: Rippe, Schaber: *Tugendethik* [Anm. 8], 69–91).

¹³ So z.B. S.W. Broadie: *Ethics with Aristotle*, New York 1991, und Sherman: *Character* (Anm. 12). Kritisch dazu Annas: *Happiness* (Anm. 12).

¹⁴ Vgl. bes. Höffe: Aristoteles' universalistische Tugendethik (Anm. 11), 42–46, und M. Nussbaum: *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: M.C. Nussbaum, A. Sen (Hg.): *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242–270 (= deutsch: *Nichtrelative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz*, in: Rippe, Schaber: *Tugendethik* (Anm. 8), 114–165).

¹⁵ Vgl. die kritische und scharfsinnige Analyse von G.X. Santas: *Does Aristotle Have a Virtue Ethics?* [1993] (revidierte Version) in: Statman: *Virtue Ethics* (Anm. 8), 260–285, und die Überlegungen in F. Ricken: *Aristoteles und die moderne Tugendethik* (1999), in: ders.: *Gemeinschaft – Tugend – Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart 2004, 127–139.

¹⁶ Vgl. den neuen Syntheseversuch von O. Höffe: *Lebenskunst und Moral. Oder macht Tugend glücklich?*, München 2007, der allerdings sehr stark von dem Interesse geleitet wird, bei Kant alles zu finden, was davor und danach an Wertvollem geäussert worden ist.

¹⁷ Vgl. Rippe, Schaber: *Tugendethik* (Anm. 8), 10–12.

sche Imperative und Universalkalküle, sondern darüber, was den guten Menschen und das gute Leben ausmacht. Dadurch schafft sie – ihrem eigenen Anspruch nach – eine Rückbindung an die handelnden Individuen, an ihre Erfahrungen, ihre Motive, ihren Charakter, ihre Gefühle und an die besonderen Umstände der einzelnen Handlungssituationen.¹⁸

Nussbaum hat die Frage aufgeworfen, ob angesichts der Rolle des Tugendhaften als Leitbegriff kantischer ebenso wie utilitaristischer Ethik überhaupt sinnvoll von «Tugendethik» als einem alternativen Paradigma gesprochen werden kann.¹⁹ Ganz grundsätzlich hat *R.B. Louden* eine zweifache Kritik gegenüber der Tugendethik erhoben²⁰: Menschen fragen auch nach den moralischen Eigenschaften einer Handlung, man kann sich nämlich tugendhaft für das Falsche einsetzen. Weiterhin gibt es Fragen wie Abtreibung, Sterbehilfe oder Embryonenexperimente, die aufgrund ihrer Komplexität nicht auf die Perspektive der Tugendhaftigkeit der darin involvierten Handlungsträger reduziert werden können.

Die Geschichte des Tugendbegriffs im Rahmen der theologischen Forschung spiegelt die hier knapp skizzierten Prozesse und Fragehorizonte mit leichter zeitlicher Verzögerung wider.

In der neutestamentlichen Forschung wurde das Thema bezeichnenderweise kaum als *Sachthema*, sondern vielmehr als formkritische Kategorie im Rahmen der Diskussion um die Tugend- und Lasterkataloge aufgenommen.²¹ Ansonsten zeigen die klassischen Lehrbücher zur «Ethik des Neuen Testaments» wenig bis überhaupt kein Interesse an der Tugend.²² In der theologischen Ethik galt in der ersten Hälfte des 20. Jhs. sowohl evangelischer- als auch katholischerseits der Tugendbegriff als unangemessene Kategorie.²³ Erst in

¹⁸ Der viel zitierte Aufsatz von M. Stocker: *The Schizophrenia of Modern Ethical Theory*, JPh 73 (1974) 453–466 (= deutsch: *Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien*, in: Rippe, Schaber: *Tugendethik* [Anm. 8], 19–41) beklagt v.a., dass die moderne Ethik eine Kluft zwischen Handlungsmotiven und Handlungsgründen schaffe und den Menschen dadurch von dem entfremde, was ihm letztendlich wichtig ist (z.B. persönliche Beziehungen).

¹⁹ Vgl. M. Nussbaum: *Virtue Ethics: A Misleading Category?*, Journal of Ethics 3 (1999) 163–201.

²⁰ R.B. Louden: *On Some Vices of Virtue Ethics*, APQ 21 (1984) 227–36 (= deutsch: *Einige Laster der Tugendethik*, in: Rippe, Schaber: *Tugendethik* [Anm. 8], 185–212).

²¹ Die beiden klassischen Monographien sind A. Vögtle: *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (NTA 16,4/5), Münster 1936; S. Wibbing: *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW 25), Berlin 1959.

²² Der Begriff fehlt z.B. im Register zu R. Schnackenburg: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (2 Bde.; HThKNT.S 1–2), Freiburg u.a. 1986/1988.

²³ Stellvertretend: J. Klein: Art. «Tugend», RGG³ 6, Tübingen 1962, 1080–1085 (1084): «Eine Tugendlehre als Ethik der Erlösten [...] ist mit reformatorischem Denken unvereinbar. Das ist aus der «streng auf das Religiöse gebauten Sittlichkeit» Luthers klar zu ersehen.» J. Gründel: Art. «Tugend», LThK² 10, Freiburg i.Br. 1965, 395–399 (398): «Gegen die Übernahme des antiken heidnischen T[ugend]schemas als Baugerüst christl[icher] T[ugend]lehre werden berechtigte Bedenken vorgebracht.»

jüngster Zeit zeigt sich ein theologisches Interesse an der Tugend.²⁴ Während im englischsprachigen Bereich Stanley Hauerwas bereits seit längerem den Tugendbegriff ins Zentrum einer theologischen Ethik gerückt hat,²⁵ gibt es in der deutschsprachigen theologischen Ethik erst einige Versuche einer «Tugendlehre».²⁶

Die Theologie scheint damit einem öffentlichen Bedürfnis entgegenzukommen, moralische Fragen um den Begriff der Tugend neu zu gruppieren. Das

²⁴ Porter: *Tugend* (Anm. 2), 192f.

²⁵ Vgl. u.a. *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame 1974; *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, San Antonio 1975; *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1986, bes. 111–128; (mit C. Pinches), *Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame 1997.

²⁶ Vgl. bes. K. Stock: *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995 (mit den entsprechenden Präzisierungen des Autors in *ZEE* 42 [1998] 73–77); weiter (in chronologischer Reihenfolge): E. Herms: *Virtue. A Neglected Concept in Protestant Ethics*, *ScJTh* 35 (1982) 481–495 (= *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 124–137); D. Mieth: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Katholische Akademie in Bayern Schriften 104), Düsseldorf 1984; Chr. Frey: *Tugenden – ein Thema für evangelische Ethik?* *EvErz* 37 (1985) 349–359; O.H. Pesch: *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, *Conc.* 23 (1987) 233–245; E. Schockenhoff: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987; W. Wolbert: *Wozu eine Tugendethik?* *ThGl* 77 (1987) 249–254; D. Lange: *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis* (UTB 2293), Göttingen 1992; 2002, 258–272; B.C. Birch, L.L. Rasmussen: *Bibel und Ethik im christlichen Leben* (Öffentliche Theologie 1), Gütersloh 1993 (engl. Orig.: 1989), 83–108 («*Die Elemente der Charakterbildung*»); J. Schuster: *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997; W. Maaser: *Tugendethik. Erwägungen aus evangelischer Sicht, Glaube und Lernen* 2 (1997) 148–159; I. Asheim: *Lutherische Tugendethik?* *NZSTh* 40 (1998) 239–260; M. Honecker: *Schwierigkeiten mit dem Begriff ‹Tugend›. Die Zweideutigkeit der Tugend*, in: Rippe, Schaber: *Tugendethik* (Anm. 8), 166–184; M. Hüttenhoff: *Tugend und Handlung: Ein Beitrag zur ethischen Grundlagendiskussion*, *ZThK* 97 (2000) 463–487; C. Breuer (Hg.): *Ethik der Tugenden: Menschliche Grundhaltungen als unverzichtbarer Bestandteil moralischen Handelns*, FS Joachim Piegsa, St. Ottilien 2000; E. Mack: *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002, 162–166; N. Slenczka: *›Virtutibus nemo male utitur‹ (Augustin). Die aristotelische Tradition der Tugendethik und die protestantische Ethik. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Unfreiheit des freien Willens*, in: D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (VWGTh 23), Gütersloh 2004, 170–192; J. Lauster: *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004; E. Mühlenberg: *Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und bei den frühen Christen* (AAWG.PH 3:272), Göttingen 2006; A. Lob-Hüdepohl: *Moralische Tugenden im Nährboden des Glaubens*, in: M. Faßnacht u.a. (Hg.): *Im Wandel bleibt der Kern*, Münster 2007, 73–88.

neu erwachte Interesse an der Tugend gibt Anlass zu einer einfachen neutestamentlichen Forschungsfrage: Lassen die moralischen Vorstellungen des Neuen Testaments eine sinnvolle tugendethische Deutung zu? Eine Präzisierung dieser Fragestellung ist vorläufig anhand von zwei leitenden Prämissen zu unternehmen:

Als Prämissen gesetzt sei die Sprachregelung, dass «Moral» und «Ethik» nicht Gleches meinen.²⁷ «Moral» bezeichnet «alle von einem Menschen oder einer Gesellschaft als richtig und wichtig anerkannten Normen und Ideale des guten und richtigen Sichverhaltens».²⁸ Ethik dagegen ist die kritische Reflexion über die Kohärenz moralischer Diskurse und Handlungen, über die Gründe für Werturteile, über die Anatomie der Pflicht oder über die Wurzeln und Strukturen der Tugend.²⁹ Moral ist demnach der Gegenstand der Ethik. Nach diesem Sprachgebrauch sind die Imperative, Ratschläge, Maximen, Erzählungen und Argumentationen neutestamentlicher Texte Ausdruck frühchristlicher *Moral*, aber keine eigentliche *Ethik*.³⁰ Für die Frage nach einer neutestamentlichen «Ethik» hat dies zur Folge, dass sie nicht ein in den Texten vorhandenes System *rekonstruiert*, sondern (im besten Falle!³¹) ein solches aus den Texten *konstruiert*. Von daher kann sich eine neutestamentliche Ethik, die diesen Namen verdient, nicht darauf beschränken, die moralischen Vorstellungen der Texte möglichst mit der darin benutzten Terminologie nachzuzeichnen, sondern sie wird nach einer Meta-Sprache suchen, um die darin wirksamen Begründungsstrukturen und Funktionen angemessen zur Sprache zu bringen.³² Neutestamentliche Ethik wäre demnach deutlich als Syntheseleistung moderner Exegeten und Exegetinnen auszuweisen. Meine Frage ist also nicht, ob sich im Neuen Testament eine Tugendethik finden lässt, sondern inwiefern der Begriff der Tugend Aspekte neutestamentlicher Moral an-

²⁷ Zur Unterscheidung von Moral und Ethik in der philosophischen Ethik vgl. P. Fischer: Einführung in die Ethik (UTB 2450), München 2003, 9–31.

²⁸ M. Kettner: Art. «Moral», in: M. Düwell u.a. (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 410–414 (410).

²⁹ W.A. Meeks: The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries, New Haven/London 1993, 4.

³⁰ Ein auch nur oberflächlicher Vergleich eines Paulusbriefes mit dem Anfang der Nikomachischen Ethik des Aristoteles wird bestätigen, dass wir es hier mit zwei sehr unterschiedlichen Diskursformen zu tun haben, wie sich – und das mag als Hinweis genügen – am Fehlen von Definitionen im Neuen Testament ablesen lässt.

³¹ L. Keck: Rethinking «New Testament Ethics», JBL 115 (1996) 3–16 (4), hegt grundsätzliche Zweifel an der Möglichkeit einer systematischen Rekonstruktion neutestamentlicher Ethik.

³² Dabei gilt es zu bedenken, dass «Begründen» in der Ethik sehr Unterschiedliches heißen kann; vgl. C. Frey: Vernunftbegründung in der Ethik. Eine protestantische Sicht, ZEE 37 (1993) 22–32 (25–28).

gemessener zur Sprache bringt als etwa der Begriff der Pflicht oder der Finalität.

Meine zweite Prämisse lautet: Wort und Vorstellung sind nicht identisch. Das bedeutet zugleich, dass aus der Nicht-Verwendung eines Wortes nicht notwendig geschlossen werden kann, dass die damit verbundenen Vorstellungen für die Sprechenden fremd oder inakzeptabel sind.³³

Im Folgenden gehe ich in drei Schritten vor: Ich beginne mit einer fast unverzüglich kurzen Reise durch einige Stationen antiker Tugendethik. Dann lotet ich anhand einiger Paulustexte und der Bergpredigt im Matthäus-evangelium Möglichkeiten einer tugendethischen Deutung aus und schliesse mit Anregungen zur theologischen Tugend-Debatte.

Die Rede von der Tugend in der Antike³⁴

1. Das Verstehen antiker Tugendvorstellungen wird massgeblich durch den Umstand erschwert, dass das deutsche Wort «Tugend» wichtige Bedeutungskomponenten des griechischen ἀρετή nicht mitschwingen lässt.³⁵ Ich belasse es hier bei zwei Beobachtungen³⁶:

a) ἀρετή bildet das Abstraktnomen zum Adjektiv ὄγαθός («gut»), verhält sich zu diesem also etwa wie δικαιοσύνη zu δίκαιος oder σοφία zu σοφός.³⁷ ἀρετή ist daher am präzisesten mit «Gutsein», «Gutheit» oder «Tauglichkeit» wiederzugeben.

b) Ferner ist der Übersetzungsterminus «Tugend» deshalb nur bedingt angemessen, weil im Griechischen auch von der *Arete* von Gegenständen oder Tieren die Rede sein konnte. Auf der *langue*-Ebene handelt es sich nicht um einen im eigentlichen Sinne «moralischen» Begriff. Das Gutsein eines Men-

³³ Zur Konsequenz dieser Prämisse s.u. S. 238.

³⁴ Ein ausgezeichneter, für die folgende Darstellung massgeblicher Überblick findet sich in P. Stemmer: Art. «Tugend, I. Antike», HWPh 10, Basel 1998, 1532–1548. Vgl. weiter die hervorragende Studie von Annas: Happiness (Anm. 12); F. Ricken: «Nicht aus dem Reichtum kommt die Tugend, sondern aus Tugend Reichtum und alle Güter» (Platon: *Apologie* 30b). Die Antike über die Tugend und das gute Leben, in: ders.: Aristoteles (Anm. 15), 59–75.

³⁵ Das mag zum Teil am kantischen Erbe liegen, das zu einer Gleichsetzung von Tugend und Moralität geführt hat (vgl. Stemmer: Tugend [Anm. 34], 1533).

³⁶ Der lateinische Virtus-Begriff, mit dem Cicero griech. ἀρετή wiedergegeben und damit die christliche Theologie massgeblich beeinflusst hat, muss hier unberücksichtigt bleiben. Die Begriffsgeschichte ist ausgiebig untersucht worden in W. Eisenhut: *Virtus romana. Ihre Stellung im römischen Wertesystem* (Studia et Testimonia Antiqua 13), München 1973. Der Begriff, der ursprünglich «Mannhaftigkeit, Tapferkeit» bedeutete, verlor mit der Zeit diesen Beigeschmack (Tusc. disp. II, 18, 43).

³⁷ Vgl. Stemmer: Tugend (Anm. 34), 1532f. (mit Belegen).

schen, eines Werkzeugs oder eines Tieres basiert auf Merkmalen, die diesen verschiedenen Gegenstandsklassen gemeinsam sind. Auf dieser Ebene lässt sich all das als «gut» bezeichnen, was auf optimale Art und Weise sein eigentliches Bestimmungsziel erfüllt.

2. Der *philosophische Ethikdiskurs* der griechisch-römischen Antike zeichnet sich (aus heutiger Perspektive) durch eine erstaunliche Konstanz im Gebrauch seiner Leitbegriffe aus. Das grundlegende Koordinatensystem wurde mit einigen wenigen, aber meisterhaften Strichen im Aten des fünften und vierten Jahrhunderts entworfen: Darin finden sich im Wesentlichen zwei aufeinander bezogene und in ihrer jeweiligen Wertigkeit voneinander abhängige Begriffe: auf der einen Seite das objektive Glück als Ziel des Menschen – also: die *Eudaimonia* im Sinne eines umfassend geglückten Lebens³⁸ – und auf der anderen Seite die «Tugend» – also: die *Arete* im Sinne von Tüchtigkeit, Tauglichkeit, Gutheit. «Die *Arete*», so gibt am Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts Epiktet die immer noch gültige Meinung wieder, «hat die Verheissung, Glück zu schaffen». ³⁹ Und weil das tiefste Begehrn eines jeden Menschen darauf zielt, ein geglücktes Leben zu führen, ruft die Vortrefflichkeit des tugendsamen Menschen Bewunderung hervor, ermuntert zur Nachahmung und erntet öffentliches Lob.

Die Bevorzugung bestimmter Tugenden/Gutheiten hängt im Wesentlichen von der jeweiligen Glücksvorstellung ab. Dabei lassen sich drei «Variationen» unterscheiden:

- Die «moralische Variation», die m.E. erst unter den Bedingungen der athenischen Demokratie möglich war, ist die eigentlich philosophisch-ethisch relevante. Erst hier wird der Begriff der *Arete* zu einem Begriff der Moral.
- Die «homerische Variation» verortet das Glück im militärischen Sieg des Heroen und seinem anschliessenden Ruhm. Entsprechend sind Durchsetzungsvermögen, Tatkraft, Tapferkeit, Stärke und strategische Voraussicht als «Gutheiten», als Tugenden zu bestimmen.⁴⁰ Zentral für dieses Verständnis von «Gutsein» sind Ruhm und Ehre über

³⁸ Aristoteles gibt im Eingangsabschnitt der Nikomachischen Ethik (EN) einen Überblick über die unterschiedlichen Glücksvorstellungen: «Welches ist das oberste aller praktischen Güter? Im Namen stimmen wohl die meisten überein. Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) nennen es die Leute und die Gebildeten, und sie setzen das Gutleben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glückseligsein (*τὸ δ’ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτὸν ὑπολαμβάνοντι τῷ εὐδαιμονεῖν*). Was aber Glückseligkeit sei, darüber streiten sie, und die Leute sind nicht derselben Meinung wie die Weisen. Jene nämlich verstehen darunter etwas Sichtbares und Greifbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere jenes, oftmals auch ein und derselbe Verschiedenes: wenn er krank ist, meint er die Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum. [...] Einige meinten, es gäbe neben diesen vielen Gütern ein Gutes an und für sich, das auch die Ursache des Gutseins all der anderen Güter wäre.» (EN I 2,1095,13–27; übers. Gigon, Nickel, 12–15).

³⁹ Diss. I,4,3: ή ἀρετὴ ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν εὐδαιμονίαν ποιῆσαι. In 4,5 wird hervorgehoben, dass es sich dabei um eine allgemein anerkannte Sicht handelt.

den Tod hinaus.⁴¹ Bei *Hesiod* ist im Gegensatz dazu auch von den Tugenden einfacher Menschen die Rede: Arbeitsfleiss und Erfolg. Dennoch überwiegen bei den Dichtern (etwa bei Pindar) deutlich agogisch-kriegerische Tugenden: Erfolg im Krieg, Tapferkeit, athletischer Wettkampf.

- Die «hedonistische Variation» sieht das Glück in der bedingungslosen Erfüllung eigener Wünsche und Begierden verwirklicht. Die dafür notwendigen «Gutheiten» sind Stärke, Rücksichtslosigkeit, Ungebundenheit und Macht. Diese Position wird in Platons *Politeia* mit Thrasymachos verbunden.⁴² Ähnlich bezieht Kallikles die *Arete* des Mannes auf seine Ungebundenheit, Stärke und Macht zur Erlangung der Objekte seiner Begierde (Platon: *Gorg.* 492c4–6.d5–e1). Wichtig ist hier auch die Ethik Epikurs, die im Unterschied zu allen früheren Systemen den Lustbegriff ins Zentrum rückt: Die Befriedigung der Lust und nicht die Tugend verhilft dem Menschen zum Glück. Der *Arete* kommt aber eine wichtige Funktion darin zu, dass sie das Mittel ist, welches ein lustvolles Leben ermöglicht. In diesem Sinne sind die Tugenden weiterhin unabdingbar für die Realisierung des Glücks, sie führen jedoch nicht direkt, sondern nur über die Lust dorthin.⁴³

Die meisten philosophischen Glückskonzepte haben zwei Aspekte im Blick: die individuelle Dimension der inneren Freiheit, Ruhe und Harmonie und die soziale Dimension im Hinblick auf die Funktion eines Menschen innerhalb der Polis.⁴⁴ Diese doppelte Ausrichtung führte sehr früh zur Bildung eines relativ fixen Tugendkanons, den vier seit Ambrosius so genannten «Kardinaltugenden»: Klugheit oder Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mässigung oder Besonnenheit.⁴⁵

Die Tugend ist – in einer logisch sehr präzisen Analyse des Aristoteles – abzugrenzen von reinen Affekten und von angeborenen Fähigkeiten (EN II 4 1105b–1106a);⁴⁶ denn die Möglichkeit von Lob und Tadel ist eine konstitutive Bedingung für moralisches Gut- oder Schlechtsein. Man kann Menschen aber

⁴⁰ Allgemein: Il. 11,498; 15,642; 20,411; 23,374.276; Od. 2,206; 18,251; 19,124; 24,193; in Bezug auf die Heroen: Il. 6,208; 8,535; 11,90.784; 13,275; 18,105.

⁴¹ Od. 4,725f.815f.; 14,198–212; 24,196f.; Il. 22,304f.

⁴² Polit. I 348b8–e4; bes. 348c2–4; 348e2; 349a1; III, 394a1.

⁴³ Vgl. A.A. Long, D.N. Sedley: Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, Stuttgart 2000, 21M (Athenaeus); Cicero: De fin. I,12f.42; I,14–16,47–53; I,18f.57; Tusc. disp. III,20,49; Seneca: Ep. 85,18; Epikur: Ad Men. 132; DiogL 10,138.

⁴⁴ Diese Verbindung zeigt sich bereits in Platons *Politeia* durch die Analogie zwischen der *Arete* der Polis im Sinne ihrer Einheit und der *Arete* der Seele im Sinne ihrer Harmonie (vgl. Polit. IV,423b-d; 433d7.11f.; 433d-e; VIII,554d).

⁴⁵ Griechisch: σοφία/φρόνησις, ἀνδρεία, δικαιοσύνη und σωφροσύνη. Polit. IV,427e6–11; 433b–c. Häufig tritt noch die «Frömmigkeit» (όσιότης) dazu: Prot. 329c–330b; *Gorg.* 507a–d.

⁴⁶ Πάθη wird mit «Leidenschaften» (Gigon) oder «irrationale Regungen» (Dirlmeier) übersetzt. Die Beispiele, die Aristoteles nennt (Begierde, Zorn, Angst, Mut, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Missgunst, Mitleid, Lust und Schmerz) berechtigen zu einer Übersetzung mit «Affekte». Δυνάμεις bedeutet «Eigenschaft» (Gigon) oder «Anlage» (Dirlmeier). Dabei geht es deutlich um angeborene Eigenschaften.

weder für Gefühle tadeln noch für natürliche Begabungen loben. «Tugenden» sind dagegen «stabile Dispositionen» oder «Haltungen» (ἔξεις), in denen sich das Wollen des Menschen so artikuliert, dass er ganz grundsätzlich für das eigene Handeln zur Verantwortung gezogen, also gelobt oder getadelt werden kann.⁴⁷ Entgegen einer seit Kant weit verbreiteten Fehleinschätzung⁴⁸ verbindet der antike Tugendbegriff verlässliche Dispositionen mit der Ausübung des freien Willens im Sinne einer Verantwortungsethik.⁴⁹

Die praktische Orientierung der antiken Philosophie an Sinnfragen menschlicher Existenz führte über Jahrhunderte hinweg zu einer sehr differenzierten Tugenddebatte innerhalb und zwischen den unterschiedlichen Schulsystemen. Ich möchte daraus einige Problembereiche herausgreifen:

a) *Wesen und Einheit der Tugend*. Im Anschluss an Sokrates verstanden die Akademie Platons und die Stoiker die Tugend prinzipiell als ein Wissen (ἐπιστήμη)⁵⁰, und zwar konkret: als ein Wissen darum, was gut, was schlecht und allenfalls noch, was indifferent ist.

⁴⁷ Vgl. dazu Annas: Happiness (Anm. 12), 49–52. Nach LSJ bedeutet das griech. ἔξις, das sich von ἔχω herleitet, «Zustand des Besitzens» (antonymisch zu κτῆσις oder στερῆσις), «Sein in einem bestimmten Stadium», «stabiler Zustand – herbeigeführt durch Praxis», «fester Status», «Disposition des Willens», «Geneigtheit», «Prädisposition», «eingeübtes Verhalten».

⁴⁸ Vgl. den zweiten Teil von Kants «Metaphysik der Sitten» unter dem Titel «Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre»: «Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. – Das erste folgt daraus, weil sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbekundung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.» (A 53; Einleitende Anmerkung zur Sektion XVII = ed. Weischedel, IV 541f.).

⁴⁹ Zur Frage nach der Verantwortbarkeit im Rahmen einer am ethischen Charakter orientierten Ethik vgl. J. Jacobs: Choosing Character. Responsibility for Virtue and Vice, Ithaca 2001, der sich nicht nur auf Aristoteles beruft, sondern auch auf die Ethik des Maimonides.

⁵⁰ So nach Aristoteles, EN VI 13,1144b28–30; EE I, 5,1216b6–11; MM I, 1,1182a15ff., obwohl Platons Menon eine erkenntnistheoretische Skepsis gegenüber der einfachen Frage, was die *Arete* eigentlich sei, an den Tag legt. In der Folge dieser Definition gelingt eine wichtige Trennung zwischen Tugend und sozialem Rang. J. Rohls: Die Rückkehr der Tugend. Das griechische Erbe in der modernen Ethik, in: C. Gestrich (Hg.): Die Aktualität der Antike (BThZ Beiheft 19), Berlin 2002, 20–43 (23): «Die Tugend ist für Sokrates nicht länger eine an einen bestimmten sozialen Rang gebundene Eigenschaft. Sie wird gleichsam demokratisiert und zu einer Größe, die jeder

Platon hat sich darum bemüht, das Objekt dieses Wissens genauer zu umreissen in Analogie zum «Gutsein» eines Baumeisters und eines Arztes.⁵¹

Baumeister	Ziel: Errichtung von Gebäuden	Technisches Wissen, aber auch Wissen darum, was für die Errichtung eines Gebäudes gut und schlecht ist
Arzt	Ziel: Gesundheit der Menschen	Technisches Wissen, aber auch Wissen darum, was für die Gesundheit der Menschen gut und schlecht ist
Mensch	Ziel: objektives Glück	Wissen vom Guten und Schlechten (έπιστήμη περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακόν)

Es geht also konkret um das Wissen darum, was den Menschen zum objektiven Glück verhilft.⁵² Bevor von einer Haltung gesagt werden kann, sie sei eine «*Arete*», muss gezeigt werden, dass diese dem Menschen zum Glück verhilft, bzw. dass das Gegenteil davon dem Menschen Unglück bringt.⁵³ In der Stoa ist das Begriffspaar, das als Objekt des Tugendwissens gilt, durch die Kategorie des «Indifferenten» ausgeweitet worden.⁵⁴

Die Einzeltugenden werden damit zu Variationen *eines* Erkenntnisprinzips in seiner Anwendung auf unterschiedliche Handlungsfelder.⁵⁵ So definiert z.B. Zenon von Kition, der Gründer der Stoa, Tapferkeit als Klugheit in Dingen, die Ausdauer verlangen, Besonnenheit als Klugheit in Dingen, die eine Wahl verlangen, und Gerechtigkeit als Klugheit in Dingen, die es zu verteilen gilt.⁵⁶ Bei Platon erhalten die Kardinaltugenden eine je eigene Funktion hinsichtlich der unterschiedlichen Teile der Seele: Die Gerechtigkeit richtet das Handeln auf das Gute aus, die Besonnenheit begrenzt die Affekte, die Tapferkeit kon-

Bürger der Polis mit dem ethischen Wissen erwerben kann.» Die sokratische Bestimmung der Tugend als ein Wissen wird in der frühen Stoa im Sinne ihrer Anthropologie, die die Affekte nicht als Teil der Seele, sondern als «widernatürliche Bewegungen der Seele» ansieht (DiogL 7,110; Cicero: Tusc. disp. IV,6,11; 21,47), weiterentwickelt. Vgl. weiterhin R. Ferber: Sokrates. Tugend ist Wissen, in: Braun: Ethische Perspektiven (Anm. 8), 25–45.

⁵¹ Vgl. Charm. 165c–e; 166b; 169a; 174b.c2f.d; Euthyphro 13d.e; 14c; vgl. ferner Laches 192e; 194d; 195a; 199d4–7; Menon 87bff.; 89c; Clit. 409a-d; Polit. I, 333a.

⁵² Die Funktionalität der *Arete* im Hinblick auf das Glück begegnet sehr häufig bei Plato: Charm. 175e6–176a1; Euthyd. 282c9-d1; Gorg. 507c8-e3; Polit. I,344a3–6; 347e2ff.; 352d–354a; II,358c5; 361d3; 362c6ff.; IV,427d4ff.; V,472c4-d1; VIII,545a2-b1; IX,580b9f.

⁵³ So z.B. im Falle der Gerechtigkeit; vgl. Polit. IV,435c-d; VI,504a–505b.

⁵⁴ Vgl. DiogL 7,92; Sextus Emp., Adv. math. 11,170.184. Da es zwischen Wissen und Nicht-Wissen kein Mittleres gibt, gibt es zwischen Gut- und Nicht-Gutsein kein Mittleres. Die *Arete* lässt keine Grade zu (DiogL 7,120.127; Plutarch: De stoic. rep. 1038C).

⁵⁵ Prot. 329c-d.d8-e6; auch Apol. 36d9-e1; Alc. I 135b3–6.

⁵⁶ Nach Plutarch: De stoic. repugn. 7,1034C–E (= SVF 1.200, 3.258, 1.373, 563; Übers. in Long, Sedley: Die hellenistischen Philosophen [Anm. 43], 451). Die Stoiker leiten generell die Haupttugenden aus dem einen Wissen ab.

trolliert die Begierden, und über allem sorgt die Weisheit für die Erkenntnis des Guten.⁵⁷

Dieses einheitliche und intellektualistische Tugendverständnis vermischt Erkenntnismittel und Handlungsmotive. Dieses Problem hat auch im Bereich der Ethik das spannungsreiche Verhältnis des Aristoteles zu seinem Lehrer Platon geprägt. Ähnlich wie Platon sucht Aristoteles nach einem Aretebegriff, der ein Element herausgreift, das für alle Gegenstandsklassen, in denen das Attribut «gut» gebraucht wird, gilt. «Gut» ist etwas, das sein spezifisches Werk (εργον) hervorbringt.⁵⁸ Die dem Menschen eigene Hervorbringung ist die Ausübung seiner Vernunft. Die Seele, in zwei geteilt in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil, gelangt nur zur Harmonie, indem die Vernunft über die Strebungen und Affekte Kontrolle erlangt (EN I 13). Wenn die Seele die Wahrheit erkennt, ist sie im Besitz des «dianoetischen» Gutseins; ist sie in der Lage, vernünftige (= die Affekte in Schach haltende) Handlungsentcheidungen zu treffen, verfügt sie über das «ethische» Gutsein, also über den «guten Charakter». Damit gelangt Aristoteles zu einem zweigeteilten Tugendbegriff: Es gibt Verstandestugenden und Charaktertugenden.

Als Verstandestugenden gelten Weisheit (σοφία) und Klugheit (φρόνησις; vgl. EN VI). Zu den Charaktertugenden zählt Aristoteles (nach EN) Tapferkeit (III 9-11: ἀνδρεία), Besonnenheit (III 13-15: σωφροσύνη), Grosszügigkeit (IV 1-3: ἐλευθεριότης), Hochherzigkeit (IV 4-6: μεγαλοπρέπεια), Seelengröße (IV 7-10: μεγαλοψυχία), Sanftmut (IV 11: πραότης), Freundlichkeit (IV 12: φιλία; mit langer Ausführung zur Freundschaft als etwas, das halb zum Bereich des Gutseins gehört, in VIII 1-IX 12), Aufrichtigkeit (IV 13), Angemessenheit in der Wahl der Worte (IV 14), Gerechtigkeit (V 1-15: δικαιοσύνη, mit bes. Erörterung der Billigkeit / ἐπιείκεια in V 14). Diese Vielzahl von Charaktertugenden macht bei Aristoteles die Frage nach der Einheit der Tugend virulent. Zwar kommen die Charaktertugenden nicht ohne Klugheit aus, doch sind sie nicht einfach unterschiedliche Spielarten ein und derselben Klugheit (VI 13,1144b17-21). In jedem Fall aber sind die Tugenden nicht von einander zu trennen (VI 13,1144b32-1145a2).

Eine Handlung ist nach Aristoteles dann als «vernünftig» zu bezeichnen, wenn sie nicht alleine aufgrund von Emotionen zustande kommt. Daher zielen die Charaktertugenden auf die Steuerung der Affekte, indem sie zwischen dem Zuviel und Zuwenig die rechte Mitte (μεσότης) anpeilen.⁵⁹ Zwei Beispiele:

⁵⁷ Polit. IV,442c6ff.; 441e4f.; 442c5f.

⁵⁸ Vgl. Platon: Polit. I,352d-353e; Aristoteles: EN I 6,1098a11f.; II 5,1106a14-24; VI 2,1139a16f.; EE II 1,1218b37-1219a6.

⁵⁹ EN II 6,1107a6f.

Lebensbezug	Affekt	Zuwenig	Zuviel	Mitte
Gefahr	Furcht	Feigheit	Tollkühnheit, Übermut	Tapferkeit ^a
Materielle Güter	Lust	Empfindungslosigkeit	Zügellosigkeit	Besonnenheit, Mässigung

a. EN II 2,1104a18–27.

Die sog. «Mesotes-Lehre», die wohl als der eigenständigste Beitrag des Aristoteles zur antiken Tugenddiskussion angesehen werden darf, ist nicht Verpflichtung zum Mittelmässigen, sondern Fokussierung auf das Richtige und Erhabene in einem komplexen Spektrum von Möglichkeiten. Es geht bei den Charaktertugenden um nichts anderes als um die rechte «Kalibrierung» der Affekte im Hinblick auf die Handlungseinstellungen, die der Mensch als moralisches Subjekt zu treffen hat.⁶⁰

Der Massstab für die Richtigkeit von solchen Affekteinstellungen ist nicht in den Charaktertugenden selbst angelegt, sondern stammt aus den Verstandestugenden, u.a. aus der Klugheit (II 6,1106b36ff.). Der Kluge ist derjenige, der «gut über das für ihn Gute und Zuträgliche zu überlegen weiß, nicht unter einem begrenzten Aspekt, etwa dem der Gesundheit oder der Kraft, sondern bezüglich des guten Lebens insgesamt» (VI 5,1140a25–28; auch: 1140b4–10; 1141b29f.). Der sokratische Intellektualismus lebt in dieser Konzeption dadurch fort, dass der Klugheit eine basale Funktion hinsichtlich der Möglichkeit zu kommt, die Glückszuträglichkeit von Handlungen anhand einer Zielvorstellung des «guten Lebens» zu erkennen (VI 1,1138b20–25). Die Rolle der *σοφία*, der zweiten dianoetischen Tugend, bleibt im Rahmen der Tugendlehre unterbestimmt, hat doch diese Tugend ausschliesslich mit theoretischem Wissen (etwa der Astronomie) und nicht mit praktischem Handeln zu tun (vgl. hierzu: VI,7; s.a. VI 6,1141a4; VI 7,1141a19f.b2f.). Daran wird wieder ersichtlich, dass die *Arete* nicht auf das Moralische beschränkt werden kann. Insofern die Ratio der Seele sich ihrer Zielbestrebung nach auch auf die Mathematik und die reine Theorie «ausstreckt», ist dieses abstrakte Wissen Bestandteil des «Gutseins» der Seele. Das führt – was problematisch ist – zu einem doppelten und in sich abgestuften Glücksgriff: Das Glück ist eine lebenslange Tätigkeit der Seele, die sich mit der Realisierung des Gutseins einstellt.⁶¹ Die vollkommene Form des Gutseins findet die Seele in der reinen theoretischen Schau.⁶² Dies hat zur Folge, dass das eigentliche Glück in der Verwirklichung der *σοφία* besteht⁶³ und erst eine Stufe darunter in der praxisbezogenen Tugend (die Charaktertugenden auf der Grundlage der Klugheit) zu einer Art «zweitbestem» Glück führt.⁶⁴

⁶⁰ EN II 5,1106b21ff.; II 6,1106b36.

⁶¹ EN I 6,1098a16f.18; auch: I 10,1099b26; I 13,1102a5f.; X 6,1177a9ff.; X 7,1177a12; X 9,1179a8f.; EE II 1,1219a34f.; MM I 4,1184b28–1185a1.4–9. Vgl. auch EN I 3,1095b29–1096a2; I 9,1098b31–1099a7; X 6,1176a33f.; EE II 1,1219b9f.; Pol. VIII 8,1328a37f.; MM I 4,1184b31–36. So auch Platon: Euthyd. 280d1–7.

⁶² EN I 6,1098a16f.

⁶³ EN X 7,1177a12–b26.

⁶⁴ EN X 8,1178a9–22.

Während in der frühen Stoa das Wissen, was das Gutsein ausmacht, zur Vermeidung der Affekte hilft, der *ἀπάθεια*, wird in der mittleren Stoa auch ein nichtrationaler Seelenanteil zugestanden, so dass – ähnlich wie bei Aristoteles – nicht mehr die Vermeidung von Affekten, sondern vielmehr die Nichtdeterminierung und Unabhängigkeit gegenüber den Affekten Ziel des Gutseins ist.⁶⁵

b) In einem zweiten Problembereich steht die Frage im Zentrum, *ob und inwiefern das moralische Gutsein gelehrt und gelernt werden kann*.⁶⁶ Platons Menon erlaubt uns zwar einen sehr differenzierten Einblick in die Wege und Umwege dieser Fragestellung, aber am Ende neigte auch die Philosophie zu einer gewissen Pragmatik: Wenn die Tugend ein Wissen ist, dann ist sie auch lernbar. Grundsätzlich helfen Gewöhnung und Übung.⁶⁷ Aristoteles folgt hier seiner Zweiteilung: Verstandestugenden erlangt man durch Belehrung und Lebenserfahrung, Charaktertugenden durch Übung (EN II 1,1103a14–18).⁶⁸ Es ist auch Ziel der Gesetzgebung, zur Praxis der Tugend anzuhalten und durch Gewöhnung die Bürger im Gutsein zu «trainieren».⁶⁹ Unklar ist

⁶⁵ Panaitios: Frag. 87–89; Poseidonius: Frag. 31.147. Panaitios folgt darin deutlich Aristoteles, vgl. noch Panaitios: Frag. 103.108 und Poseidonius: Frag. 186 (Unterscheidung von theoretischen und praktischen Tugenden).

⁶⁶ Platons Menon setzt voraus, dass es unter den Sophisten «Lehrer des Gutseins» gab, die sich dafür zum Teil auch bezahlen liessen (Menon 95e1–4; 95b10; Euthyd. 273c–d; Prot. 327e1–328d5; 349a3). Das Problem der Lehrbarkeit der Tugend bestimmt einige platonische Dialoge (Menon, Protagoras, Euthydem, Phaidros). Ferner sind ein pseudo-platonischer Dialog *Περὶ ἀρετῆς* und (nach DiogL 4,12) zwei Schriften des Platon-Nachfolgers Xenokrates, *Περὶ ἀρετῆς* und *ὅτι παραδοτὴ ἡ ἀρετή* («Dass die Tugend lehrbar sei») belegt. Im Hinblick auf die Charakterbildung des guten Polisbürgers sind diese Fragen für die politische Praxis bedeutsam (vgl. die Auffassung des Protagoras in Prot. 318e5–319a2; 319a3–7; 322e2f.; 323a7.b2; 323a).

⁶⁷ Da – wie der Menon zeigt – Wissen nicht einfach übermittelt und angeeignet wird, sondern Erinnerung an Bereits-Gewusstes ist, gestaltet sich die pädagogische Vermittlung der *Arete* bei Platon nicht so einfach. Vgl. jedoch zur Übung der Tugend Platon: Polit. VII,518e–519b; die Veranlagung des Menschen spielt dabei auch eine Rolle; vgl. II,374e–376c; III,409e–410a; VI,485a–487a; 503b–504a; VII,535a–c.

⁶⁸ Vgl. auch EN II 4,1105b25f. Die Natur selbst spielt hierbei eine indifferente Rolle: «Die Tugenden sind also weder von Natur noch gegen die Natur. Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung.» (EN II 1,1103a23–26; übers. Gigon, Nickel, 56f.)

⁶⁹ Platon: *Nomoi* I 631a; Aristoteles: EN II 1,1103b1; V 2,1130b23–25; X 9,1179b32. Plutarch berichtet z.B., dass Lykurgos, der sagenumwobene Begründer der spartanischen Verfassung, in der Öffentlichkeit überall «einen Hinweis auf das Gute und eine Warnung vor dem Schlechten (ἀρετῆς ζῆλον ἡ κακίας διαβολήν)» anbrachte und «die Stadt mit einer Menge von Mahnmalen (παραδειγμάτων) angefüllt hatte, sodaß die Bürger, wenn sie ihnen begegneten und mit ihnen aufwuchsen, notwendig zum Guten geführt und geformt wurden (ἄγεσθαι καὶ κατασχηματίζεσθαι ιόντας πρὸς τὸ καλόν)» (Plutarch: Lyc. 27,2; übers. Ziegler [BAW.GR] 160).

hier die Sicht der Stoa: Die Tugend kommt weder von den Göttern noch von der Natur noch durch langsame Charakterbildung, sondern alleine durch einen Akt der Einsicht.⁷⁰ Dennoch liegt das eigene Gutsein ebenso wie das Glück als sicherer Besitz ganz in der Hand des Menschen.⁷¹

Aus moderner Sicht stellt sich eine kritische Rückfrage: Der philosophische *Arete*-Begriff orientiert sich an den Grundbedingungen des freien männlichen Bürgers. Die Frage, ob auch Frauen, Kinder oder Sklaven im moralischen Sinne «tugendhaft» sein können, bzw. bis zu welchem Vollkommenheitsgrad ihnen dies möglich ist, bleibt offen.⁷² Erst in der römischen Stoa findet sich, zumindest theoretisch, eine durchgehende Humanisierung der Tugend (v.a. Musonius und Epiktet).

c) Eine weitere Frage ist die, *ob das Gutsein einen Teil oder das Ganze des objektiven Glücks ausmacht*. Bedarf das Gutsein externer Güter (wie Macht, Schönheit, Wohlstand, Gesundheit)? Platon zeigt hier eine gewisse Unsicherheit⁷³, doch wird in der Folge die Sicht der Akademie wie der Stoa die der völligen Autarkie der Tugend hinsichtlich des Glücks sein.⁷⁴ In der Stoa gilt, dass nicht erst die Folgen der *Arete* zum Glück beitragen, sondern die *Arete* selbst.⁷⁵ Aristoteles ist hier nicht eindeutig: Prinzipiell bedarf die *Arete* keiner

⁷⁰ DiogL 7,91; Cicero: Acad. post. I,10,38; Plutarch: De stoic. rep. 1048D.

⁷¹ Vgl. Cicero: Tusc. disp. V,28,82; DiogL 7,127.

⁷² Die Überlegungen des Aristoteles dazu (vgl. Pol. I 3,1253b4–8; I 5,1254b13–20; I 12,1259b38–1260a7; I 13,1259b38–1260a7) laufen auf das Dilemma hinaus, dass Klugheit ($\phi\sigma\pi\eta\tau\iota\zeta$) für die Tugend unerlässlich ist, Sklaven und Frauen jedoch zu deren Erwerb nicht in der Lage sind. M. Deslauriers: Aristotle on the Virtues of Slaves and Women, Oxford Studies in Ancient Philosophy 25 (2003) 213–231, schlägt folgende Lösung vor: Sklaven und Frauen können nach Aristoteles Tugend erwerben, indem sie sich die Klugheit ihrer Herren bzw. Ehemänner «leihen» bzw. an dieser teilhaben.

⁷³ Im Euthydem hängt die Glückszuträglichkeit aller externen Güter (wie Macht, Schönheit usw.) davon ab, inwiefern sie gemäss dem Tugendwissen gebraucht werden (Euthyd. 278a–281e.282c9–d1.d8–e6; s.a. 292b; Apol. 30a7–b4; 36d9–e1; Meno 87e–88e). Es bleiben jedoch Probleme: Ist das Gesundsein – wie es die Stoa lehren wird – unabhängig von der *Arete* nicht dem Kranksein vorzuziehen (Euthyd. 281d2–e1)? Kommt die *Arete* nur zur Geltung im guten Gebrauch der Gesundheit oder auch im guten Gebrauch der Krankheit? Im ersten Fall wären diese äusseren Güter doch für das Glück unabdingbar. (In diese Richtung wird Aristoteles den Tugendbegriff entwickeln.) Hier sieht Platon eine Aporie: Wenn *Arete* Wissen vom Guten und vom Glück und als solches alleine das Glück konstituiert, ist *Arete* am Ende Wissen von sich selbst (Polit. VI,505b–c).

⁷⁴ Vgl. z.B. Cicero: De fin. IV,16,43; DiogL 7,101.104.127; Plutarch: De stoic. rep. 1039c. Die äusseren Güter sind hinsichtlich des Glücks indifferent (Cicero, De fin. III,13,43; IV,12,28f.; V,24,71). Die Notiz in DiogL 7,128, dass in der mittleren Stoa Panaitios und Poseidonios die These der alleinigen Glückszuträglichkeit der Tugend aufgegeben und den äusseren Gütern eine instrumentelle Funktion beigemessen hätten, gilt in seiner Zuverlässigkeit als umstritten.

⁷⁵ Dass die *Arete* um ihrer selbst willen angestrebt werden soll (z.B. Cicero: De fin.

externen Güter; aber ebenso wie ein Schuster Material zum Arbeiten braucht, kann der Mensch zur Ausübung der Tugend äussere Güter wie Freunde, Macht, finanzielle Mittel usw. positiv einsetzen.⁷⁶ Dass hier, zumindest über die instrumentelle Hintertür, äussere Güter in den Bereich des Glücksrelevanten gelangen, ist in den Schulauseinandersetzungen zu einem Standardvorwurf seitens der Akademie wie der Stoa gegen den Peripatos geworden.⁷⁷ Spätere Peripatetiker haben den Wert der äusseren Güter beträchtlich hinuntergespielt und dadurch die Differenz zu anderen Meinungen reduziert.⁷⁸ Im Verlauf der antiken Tugenddiskussion kam man sich hier immer näher.⁷⁹

3. Wirft man einen Blick über die philosophischen Lehrhallen hinaus, dann finden sich überall Hinweise auf die Tugend: in biographischen Erzählungen, auf Inschriften und Münzen, in Tempeln und auf Gräbern.

a) Der Philosoph und Biograph Plutarch (45-ca.120)⁸⁰ hat z.B. in einer

II,21,69; III,11,36; DiogL 7,89), ist also nicht «kantianisierend» dahingehend zu verstehen, als ob die Stoa den Nexus von *Arete* und Glück aufgebrochen hätte.

⁷⁶ EN I 9,1099a31–1099b2; s.a EN I 9,1095b31–1096a2; VII 14,1153b14–25. Ohne Geld kann man z.B. nicht grosszügig sein (IV 5,1122b20–1128a18; X 8,1178a28–31; Pol. II 5,1263b13f.) – eine Aussage, die sich mit Recht bestreiten lässt.

⁷⁷ Stemmer: Tugend (Anm. 34), 1540. Vgl. etwa Cicero: Tusc. disp. V,9,25; 26,75; De fin. V,28,84, und die beissende Kritik des Mittelplatonikers Attikos (2. Jh. n.Chr.) in einer Kampfschrift gegen Aristoteles (nach Eusebius, Praep. evang. XV,4,1–21: die Tugend ist hinsichtlich des Glücks «autark» [αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν]).

⁷⁸ Zu Kritolaos, Schulhaupt des Peripatos im 2. Jh. v.Chr., vgl. Cicero: Tusc. disp. V,17f.,51; De fin. V,30,91f.

⁷⁹ Antiochos aus Askalon, Akademiker des 2. Jh. v.Chr., äusserte sich dazu (vgl. Cicero: De fin. IV,1f.,2f.; Tusc. disp. V,8,21–23; De fin. V,24,71; 27,81; Acad. post. I,6,22). Die Verbindung der unterschiedlichen Linien findet man bei Alkinoos: Die Tugend ist autark gegenüber dem Glück (Didasc. XXVII,180,40f.), die anderen Güter sind Material zum unterschiedlichen Gebrauch (XXVII,180,9–16), die Klugheit ist Wissen, was gut, schlecht oder nichts von beidem ist (XXIX,183,3), und Tugend ist schliesslich die Mitte zwischen zwei Extremen (XXX,184,14–18). Cicero selbst hat die klassische stoische Position vertreten (Tusc. disp. V; De fin. IV und V; vgl. z.B. Tusc. disp. V,28,82; De fin. V,27,79; 28,83), doch scheint sie ihm wenig realitätsnah zu sein (De fin. IV,19f.,55f.; V,24,72). Vgl. zur Kritik an der akademisch-peripatetischen Position Tusc. disp. V,9,25; 26,75; De fin. V,28,84.

⁸⁰ Plutarch hat u.a. Abhandlungen verfasst «über Tugend und Laster» (περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας), über das Problem, «wie man Fortschritt in der Tugend erkennen könne» (πῶς ἄν τις αἰσθοίτο ἔαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ’ ἀρετῇ), über die Frage, «ob die Tugend lehrbar sei» (εἰ διδακτὸν ή ἀρετῇ), «über die Charaktertugend» (περὶ τῆς ἐθικῆς ἀρετῆς) und über die «Tugenden der Frauen» (γυναικῶν ἀρετῶν). Weitere tugendrelevante Schriften sind «Über die Kindererziehung», «Über das Schicksal und die Tugend Alexanders», «Über die Seelenruhe», «Über die Freundschaft», «Ob das Laster zum Unglück alleine ausreiche».

sympathischen Schrift über die «Tugenden der Frauen»⁸¹ mit den Mitteln der Erzählung zu zeigen versucht, dass es zwischen der männlichen und der weiblichen Tugend keine Unterschiede gibt (243B-C). Seine berühmten Parallelbiographien griechischer und römischer Herrscher dienen dem Zweck, das Leben «zu formen und der Tugend jener Männer anzugleichen». ⁸²

Im Vorwort zur Parallelbiographie von Alexander und Caesar schreibt Plutarch: «Wenn ich in diesem Buche das Leben des Königs Alexander und das des Caesar, von dem Pompejus bezwungen wurde, darzustellen unternehme, so will ich wegen der Fülle des vorliegenden Tatsachenmaterials vorweg nichts anderes bemerken als die Leser bitten, wenn ich nicht alles und nicht jede der vielgerühmten Taten in aller Ausführlichkeit erzähle, sondern das meiste kurz zusammenfasse, mir deswegen keinen Vorwurf zu machen. Denn ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder (οὕτε γὰρ ιστορίας γράφομεν ἀλλὰ βίους), und hervorragende Tüchtigkeit oder Verworfenheit (ἀρετῆς ή κακίας) offenbart sich nicht durchaus in den aufsehenerregendsten Taten, sondern oft wirft ein geringfügiger Vorgang, ein Wort oder ein Scherz ein bezeichnenderes Licht auf einen Charakter (ῆθους) als Schlachten mit Tausenden von Toten und die größten Heeresaufgebote und Belagerungen von Städten.» (Alex. 1,1f.; übers. Ziegler, V,7) Der Biograph folgt hier den Ratschlägen seiner philosophischen Schrift über die Frage, «wie man erkennen kann, dass man in der Tugend Fortschritte mache». Man solle, so heisst es dort (79c-e), Philosophie, Geschichte und Dichtung nicht nur zum Vergnügen lesen, sondern auch zur Verbesserung des Charakters. Dieses hohe Ziel könne dadurch erreicht werden, dass Menschen jene, die sie bewundern, als Spiegelbild ihrer eigenen moralischen Ziele wahrnehmen und den innigen Wunsch hegen, diese entsprechend nachzuahmen (84b-85b).⁸³

Plutarch macht eine rezeptionsempirische Beobachtung: Die Beschreibung tugendhafter Taten ruft in uns Bewunderung hervor, und diese wiederum bewirkt in uns den impulsiven Drang zur Nachahmung.⁸⁴ So gelangt die erzählte Tugend in die gelebte Außenwelt.

b) Die Tugenden der römischen Machthaber begegnen auf zahlreichen Ehreninschriften⁸⁵ und vor allem auch auf Münzen⁸⁶: Verschiedene Kaiser zeig-

⁸¹ Das Traktat geht auf ein freundschaftliches Gespräch mit der delphischen Priesterin Klea zurück (242E).

⁸² Vgl. zur erzieherischen Absicht, die Leser zu bilden und sie der Tugend der grossen Männer anzugleichen, den Prolog zu Aemilius und Timoleon, Aem. 1,1-4. T. Duff: Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice, Oxford 1999.

⁸³ Cicero: Rep. 2,69 verlangt vom Staatsmann, dass er sich selbst immer verbessert und andere dazu führt, «ihn nachzuahmen» (*ad imitationem sui*) und damit als Spiegel für seinen Mitbürger dient aufgrund der hervorragenden Qualität seines Lebens und seines Charakters. In (Ps-)Plutarchs Schrift über die Erziehung der Kinder wird von den Vätern erwartet, dass sie wie Spiegel Vorbilder (*παράδειγμα*) für ihre Kinder sind (14a).

⁸⁴ Vgl. bes. den Prolog zu Perikles-Fabius, Per. 1,4; 2,1. Diskussion dazu in Duff: Plutarch's Lives (Anm. 82), 34-45.

⁸⁵ So werden z.B. Tapferkeit, Güte, Gerechtigkeit und fromme Pflichterfüllung des Kaisers Augustus hervorgehoben: AE 1952,165 (Arles) = Res Gestae 34: *virtutis, clemen-*

ten auf der Rückseite ihrer Prägungen als Frauengestalten personifizierte Tugenden wie «Fairness», «Freigebigkeit», «Geduld» oder «Mannhaftigkeit».⁸⁷ Auf der Rückseite einer Münze, die Italien und Rom darstellt, erscheinen «Ehre und Tugend» (*honos et virtus*).⁸⁸

Kaisertugenden auf römischen Münzen:



aequitas (24 %)
geprägt von Vespasian, 72 n.Chr.



virtus (13 %)
geprägt von Galba, 68 n.Chr.



liberalitas (12 %)
geprägt von Antonius Pius, 151 n.Chr.



patentia (< 1%)
geprägt von Hadrian, 2. Jh. n.Chr.

tiae, iustitiae, pietatis erga (in: L. Schumacher: Römische Inschriften, Lat./Dt., Stuttgart 1988, 183). Andere politische Machthaber werden gerühmt wegen ihrer Freigebigkeit (*liberalitate*, bzw. *munificentia*: AE 1976,144 = Schumacher: a.a.O., 198f.206f.) oder ihres rechtschaffenen Charakters (*morum probo*: AE 1950,30 = Schumacher: a.a.O., 212–214).

⁸⁶ Vgl. C.F. Noreña: The Communication of the Emperor's Virtues, JRS 91 (2001) 146–168.

⁸⁷ Die Prozentzahlen in der folgenden Graphik beziehen sich auf die quantitativen Erhebungen von Noreña: Virtues (Anm. 86), im Hinblick auf die Häufigkeit einzelner Tugendbegriffe auf römischen Kaisermünzen.

⁸⁸ Bild in M. Beard, J. North, S. Price: Religions of Rome, 2 vols., Cambridge 1998, II, 35; s.a. R. Turcan: Religion romaine (Iconography of Religions 17.1), 2 vols., Leiden 1988, I, No. 128.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Personifizierung von Eigenschaften und Tugenden wie Einheit, Hoffnung, Glaube, Ehre und Tapferkeit (*virtus*) in der römischen Religion.⁸⁹ An der Porta Capena in Rom wurde z.B. im 2. Jh. v.Chr. ein Tempel *honor et virtus* (Ehre und Tugend) geweiht.⁹⁰

c) Einen *letzten* Einblick in die Rede von der Tugend geben Grabinschriften. Darin wird der Charakter eines Menschen aus der Rückschau in seiner Gesamtheit betrachtet.⁹¹ Vier Beispiele:

«Wer meint, die Götter hätten sie (d.h. Areskusa) als Tempelwärterin / der Kypris in den Olymp erhoben, geht gewiss nicht fehl; / sie mögen sie auch wohl Athena zur Ge nossin gegeben haben / oder der schönen Artemis, der bogenbewehrten Göttin der Kindbetterinnen, zur Gesellschafterin, / wegen ihrer vielfachen Tugend (*παντοῖης ἀρετῆς*) und ihrer lieblichen Gestalt, / ihrer sympathischen Verständigkeit und ihrer göttlichen Klugheit (*καὶ πινυτῆς ἐρατῆς καὶ φρενὸς ἡγαθέης*).» (1-2. Jh. n.Chr.; Smyrna; übers. Peek nach Peres: Grabinschriften [Anm. 91], 221)

«Die verständige (*σώφρονα*) Crescentina berge ich im Grabe hier, / die jeglicher Tugend Ruhmestitel trägt (*τὴν πάσης ἀρετῆς κῦδος ἐνεγκαμένην*). / Bei den Lebenden ging sie auf wie der Morgenstern / und nun sinkt sie unter die Erde, um als Abendstern bei den Toten zu leuchten.» (2-3 Jh. n.Chr. aus Rom; übers. Peres: Grabinschriften [Anm. 91], 87)

«Ein Denkmal der Tugend – das Ende ihrer Moira –, der liebe Name Chreste, / die großes Lob für ihre heilige Sittlichkeit erhalten hat. / Hier unter der Erde hat sie nun ihren Leib von den Mühen ausruhen lassen. / Ihre verständige Seele gab sie dem Luftraum der Glückseligen / und war vorher eine Sterbliche, jetzt aber ist sie Teilhaberin der Götter. / Ewig im Andenken bleibt sie allen Freunden und Kindern. / Dieses Grab hat seiner ruhmvollen Ehefrau wegen ihrer Klugheit / ihr Mann Epaphras errichtet, ein

⁸⁹ Vgl. allg. Beard, North, Price: Religions (Anm. 88), I, 62 und II, 34f. Ausführlicher H. Mattingly: The Roman «virtues», HThR 30 (1937) 103–117; K. Latte: Römische Religionsgeschichte (HAW 4), München 1960, 233–242; J.R. Fears: The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology, ANRW II/16,2 (1981) 827–948.1201–1255. Zum griechischen Hintergrund vgl. E.J. Stafford: Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece, London 2001.

⁹⁰ Vgl. Strabo: Geogr. III,4,13; Cicero: Nat. deo. 2,61 (= Beard, North, Price: Religions [Anm. 88], II, Text 3a). Zur Lokalisierung vgl. die Karte ebd. I, xvi (unter 4). Unter 25 findet sich ein Tempel der *Fides* geweiht. Cicero: Nat. deo. 2,60–62, erklärt dieses Phänomen damit, dass alles das, was den Menschen zum Vorteil gereicht, nur durch Wirkung der Götter zustande kommen kann. Damit zeigt sich trotz aller autonomen Begründungsstrategien in der philosophischen Ethik eine theologische Nebenlinie im religiösen Leben.

⁹¹ Dem Index von I. Peres: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (WUNT 157), Tübingen 2003, 333–336, nach erscheint der Begriff der *εὐδαιμονία* nicht auf Grabinschriften, hingegen sehr häufig der Wortstamm *μακαρ-*. M. Guarducci: Epigrafia Greca, Vol. 3: Epigrafi di carattere privato, Rom 1974, 151f., bietet eine Liste der in Grabinschriften am häufigsten belegten menschlichen Tugenden.

Bürger von Alexandria. ...» (3. Jh. n.Chr., Rom; übers. Nesselrath, Peres nach Peres: Grabinschriften [Anm. 91], 207)

«Das Grab umfängt den greisen Theogenes, Wanderer, / den Priester der Larmene, ein Musterbeispiel an Frömmigkeit (εύσεβίης κανόνα); / ihn, der an Gewalt den halbgöttlichen Heroen gleichkam / und der Ruhm aller Tüchtigkeit (τὸν πάσης ἀρετῆς κῦδος ἐνινκάμενον) davontrug ...» (148/149 n.Chr., Heromstal, Lydien; übers. Petzl, Malay nach Peres: Grabinschriften [Anm. 91], 90) «Dieses Mal ist dem toten Pyrrhos errichtet, des Agasikles Sohn, / seiner tüchtigen Verständigkeit zum Gedächtnis (σωφροσύνης ἀρετῆς μνημεῖον). / Wenn es möglich wäre, die Guten (τοὺς ἀγαθούς) zurückzuholen, du würdest wiederkehren zum Licht / aus der Persephone unbetretbarer Kammer.» (3. Jh. v.Chr. Pherai, Thessalien; übers. Peek nach Peres: Grabinschriften [Anm. 91], 166)

4. Wie hat sich das hellenistische Judentum zum Begriff der Tugend verhalten? Bei Philo von Alexandrien (*ca. 20 v.Chr.)⁹², im vierten Makkabäerbuch (1. Jh. v.Chr./1. Jh. n.Chr.) und im Geschichtswerk des Josephus (1.–2. Jh. n.Chr.) finden sich viele Beispiele für eine organische Integration von Torahfrömmigkeit und Tugendethik auf der Grundlage der allgemeinen Vorstellung, dass die Gesetzgebung der Bildung von Charaktertugenden dient.

a) Philo setzt in seinem Auslegungswerk *De Specialibus Legibus* die zehn Gebote, von denen die Bücher I–IV handeln, mit «allgemein gültigen Tugenden» (αἱ κοινωφελεῖς ἀρεταί) gleich:

«(§134) Denn jeder der zehn Gottessprüche (χρησμῶν) für sich genommen und alle gemeinsam spornen und treiben an (ἀλείφουσι καὶ προτρέπουσι) zu Besonnenheit, Gerechtigkeit, Gottesfrömmigkeit und dem restlichen Chor der Tugenden (ἐπὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καὶ θεοσέβειαν καὶ τὸν ἄλλον χορὸν τῶν ἀρετῶν), indem sie [= die 10 Gebote] gute Absichten mit heilsamen Worten (βουλαῖς ἀγαθαῖς ὑγιαίνοντας λόγους) und Worte mit hervorragenden Taten (λόγοις σπουδαίας πράξεις) miteinander verbinden (συνείροντες), so dass die Seele (ίνα τὸ ψυχῆς) als ein voll und ganz abgestimmtes Instrument (ὄργανον εὐαρμόστως ὅλον δ' ὅλων) zusammen erklingen möge als einer untadeligen Lebensharmonie und Übereinstimmung (συνηχῇ πρὸς ἐμμέλειον βίου καὶ συμφωνίαν ἀνεπίληπτον). (§135) Über die Königin der Tugenden, Frömmigkeit und Heiligkeit, haben wir früher bereits gesprochen, und auch über Besonnenheit und Mässigung (περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν, εὐσεβείας καὶ ὄσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης εἴρηται πρότερον). Nun ist zu reden über die praktisch ausgerichtete Gerechtigkeit, eine mit diesen verwandte Schwester (νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον).» (SpecLeg IV,134 = Philo VIII [LCL 341], 90f.; eigene Übersetzung)⁹³

⁹² Nach TLG: 331 Belege für ἀρετή.

⁹³ Zur Sprache: Das Verb ἀλείφω (vgl. LSJ) wurde wörtlich für das Einreiben mit Öl nach dem Bad oder vor sportlichen Betätigungen benutzt. Im metaphorischen Sinne bedeutet es «vorbereiten, stimulieren, anregen, anspornen, Anreiz schaffen». Προτρέπω bedeutet «mahnen, antreiben, anhalten, überzeugen». Die Satzstruktur am Ende von 135 ist nicht ganz eindeutig. Ich verstehe ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις als

Die jüdische «Religion» wird dadurch zu einem System, in dem die philosophische Suche nach einem guten Leben durch die Tugend voll und ganz zur Erfüllung gelangt.⁹⁴ Die Torah ist einem Chor von Tugenden gleich, der die Gedanken, Worte und Handlungen der Menschen in einen harmonischen Gleichklang bringt.⁹⁵ Bezeichnenderweise erhalten die klassischen Kardinaltugenden⁹⁶ eine neue «Königin», die heilige Gottesfrömmigkeit, die damit die Rolle einnimmt, die meist der Klugheit bzw. der Weisheit zukommt.⁹⁷

b) Das vierte Makkabäerbuch behandelt das Thema der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften. Ganz im Sinne damaliger Philosophie ist Affektkontrolle Sache der Tugenden, insbes. der Klugheit (φρόνησις in 1,1f.; vgl. auch 1,29f.; 7,16–23). Diese kommt zustande aufgrund der Erziehung durch die Torah (1,15–19), die seit der Schöpfung dem Menschen mit dem Verstand gegeben ist (2,21–23). Um diese These zu belegen, greift der Autor auf eine bekannte jüdische Märtyrererzählung zurück (1,7–11).⁹⁸ Durch die

Apposition und ziehe das Partizip ἐπιτηδευούσης (von ἐπιτηδεύω: «verfolgen, praktizieren») zu δικαιοσύνης.

⁹⁴ Vgl. zu diesem Verständnis N.G. Cohen: The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo. An elucidation of De Specialibus Legibus IV 133–135, *Studia Philonica Annual* 5 (1993) 9–23.

⁹⁵ Vgl. zu diesem Motiv Cohen: Virtues (Anm. 94), 19–23. Wichtig ist Praem. 81: «Denn wenn unsere Worte (λόγοι) mit unseren Gedanken und Absichten (βουλεύματα) übereinstimmen und unsere Taten (πράξεις) mit unseren Worten und diese drei einander folgen, zusammengebunden mit unauflösbar Bändern der Harmonie, stellt sich Glück (εὐδαιμονία) ein. Dies ist die wahrhaftigste Form der Weisheit und Besonnenheit (σοφία καὶ φρόνησις), Weisheit zur Anbetung Gottes und Besonnenheit zur Regulierung des menschlichen Lebens.» (eigene Übersetzung).

⁹⁶ Hier fehlt lediglich die Tapferkeit. Cohen: Virtues (Anm. 94), 15, deutet §135 als Hinweis auf den Aufbau von *SpecLeg* und der Tugendschrift *De Virtutibus* nach den vier griechischen Kardinaltugenden: «Besonnenheit und Mässigung» bezieht sich auf den Text von *SpecLeg* bis zu diesem Abschnitt. Der Rest des Werkes wird «Gerechtigkeit» zum Thema haben, und *Virt.* handelt von der Tapferkeit, wie *Virt.* §1 deutlich macht.

⁹⁷ Cohen: Virtues (Anm. 94), 16–18.

⁹⁸ Doch vorher führt er einige Beispiele aus der Torah auf, um die These zu belegen, dass die Tugenden die körperlichen wie seelischen Leidenschaften zu kontrollieren in der Lage sind (1,30b–2,23): 1. Dass *Besonnenheit* die Begierden kontrolliert (1,30b–2,6a), wird auf der körperlichen Ebene an den Speisetabus erkennbar (1,33–35) und auf der seelischen Ebene an der Enthaltsamkeit etwa eines Josef im Hinblick auf illegitimen Geschlechtsverkehr (2,1–6a). 2. *Gerechtigkeit* (2,6b–9a) wird körperlich am Umgang mit Völlerei und Trunkenheit (2,7) und seelisch am Verbot von Habgier und Geiz (2,8–9a) deutlich. 3. *Sozialverhalten* (2,9b–14): Liebe innerhalb der Familie (2,10–12), Umgang mit Freunden (2,13) und Überwindung der Feindschaft durch Gutes (2,14). 4. Der kontrollierte Umgang mit *aggressiven Leidenschaften* (2,15–23) wie «Herrschsucht, Ruhmsucht, Prahlerei, Hoffart und Missgunst» (15) und Zorn (16) wird an konkreten Beispielen wie Mose (2,17f.), Jakob (2,19f.) und den ersten Menschen (2,21–23) aufgezeigt.

Tugend gelang es den Märtyrern die Todesfurcht zu überwinden, worauf die meisten der Brüder in ihren jeweiligen «letzten Worten an den Tyrannen» vor dem Tod zu sprechen kommen.⁹⁹ Als «Siegespreis der Tugend» können die Märtyrer auf ein jenseitiges Leben bei Gott hoffen (9,8f.). Das Glücksziel ist demnach eines, das über das diesseitige Leben hinausreicht. In der Rückschau deutet der Autor das Martyrium in der Sprache des sportlichen Wettkampfes (17,11–16) und lässt den Tyrannen selbst die Heldentat dieser jüdischen Männer und dieser jüdischen Frau anerkennen (17,17–24).

c) Der jüdische Historiker Josephus gebraucht über 300mal den Begriff der *Arete*. Dabei begegnet das Wort häufig in gewohnten Kontexten etwa als Gegenbegriff zu «schlechtem Gewissen» (Ant. I §47) oder im Zusammenhang mit gutem Ruf (Ant. I §165.280: δόξα), Berühmtheit (Ant. I §221: ἀξιωμα) oder Lob (Gottes: Ant. I §183.256). Wichtig ist der Begriff auch zur positiven Charakterisierung von Personen:

Einige Beispiele: Epaphroditus, seinem Patron, bescheinigt Josephus Hingabe an die Tugend (Ant. I §9). Niemand war dem Hohepriester Eleazar an Tugend gleich (Ant. I §11). Abel respektierte Gerechtigkeit und setzte seinen Sinn auf die Tugend (ἀρετῆς προενόει; im Gegensatz zum πονηρότατος Kain) in der Überzeugung, dass Gott bei allem seinem Tun gegenwärtig sei (Ant. I §53). Abrahams Weg zum Monotheismus begann, als seine Vorstellung hinsichtlich der *Arete* die aller anderen Menschen überbot (Ant. I §155). Isaak wurde den Eltern dadurch eine Freude, dass er «jede Tugend praktizierte» und Gott eifrig gehorchte (Ant. I §222).¹⁰⁰ Der Knecht Abrahams findet in Rebekka eine Frau, deren Tugend auf die Menschenfreundlichkeit ihrer Familie schliessen lässt (Ant. I §250).¹⁰¹ Jakob dient sieben Jahre bei Laban, um seine Tugend unter Beweis zu stellen und um zu zeigen, welche Art Mann er sei (Ant. I §300).

Wichtig ist ferner der Zusammenhang mit der Torahfrömmigkeit. Josephus nennt Moses einen Gesetzgeber, unter dem das Volk erzogen wurde «hin zur Frömmigkeit und der weiteren Ausübung der Tugend» (Ant. I §6). Im Vergleich zu anderen Gesetzgebern zeichnet sich Moses dadurch aus (Ant. I §18ff.), dass bei ihm an erster Stelle «die Einsicht in die Natur Gottes» (θεοῦ πρῶτον φύσιν κατανοῆσαι) steht. Erst nachdem die göttlichen Werke mit der Vernunft betrachtet worden sind, wird der Mensch sich anstrengen, das beste aller Modelle so weit wie möglich nachzuahmen (οὕτως παράδειγμα τὸ πάντων ἄριστον μιμεῖσθαι) und ihm nachzufolgen (καὶ πειρᾶσθαι κατακολουθεῖν;

⁹⁹ Vgl. 9,17f. (Bruder 1); 9,30–32 (Bruder 2); 10,10f. (Bruder 3); 11,2–6 (Bruder 5); 12,14 (Bruder 7). Am Ende lobt der Autor die Bruderliebe der sieben Brüder (13,19–14,1) und führt sie u.a. auf die Einübung der Tugend zurück (13,24–27). Das Martyrium der Mutter (14,11–17,6) nimmt zwar sehr viel Raum ein, aber erstaunlicherweise erscheint der *Arete*-Begriff in diesem Kontext nicht. Dafür ist vermehrt von ihrer εὐσέβεια die Rede; vgl. 15,1–3.12.14.17.29.32; 16,4.13f.17.23; 17,5.7.

¹⁰⁰ Vgl. auch Ant. I §346 rückblickend auf Isaaks Leben.

¹⁰¹ Im Umfeld ist von ihrer Güte (249: ἀγαθή) die Rede und von der Menschenfreundlichkeit (250f.: φιλανθρωπία 2x) und Gastfreundschaft (250: φιλοξενία) ihrer Familie.

§19). Nur auf dieser Grundlage konnte der Gesetzgeber zu einem «guten Sinn» (§20: *voῦv ἀγαθόν*) gelangen und Gültiges in Bezug auf die *Arete* schreiben.¹⁰² Das Verhältnis Gottes zur Tugend kommt in I §23 zum Ausdruck:

«Nachdem unser Gesetzgeber erwiesen hat, dass Gott Vollkommenheit der Tugend hat¹⁰³, dachte er, dass die Menschen danach streben sollten, an dieser teilzunehmen, und strafte mit aller Härte jene, die sich nicht daran hielten oder an diese Überzeugung glaubten.»

Die Loslösung der Tugend von Gott erscheint z.B. in der Geschichte vom Turmbau zu Babel als Grundproblem, weil die Menschen ihren Glückszustand (τὸ ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν) nicht auf Gott zurückführten, sondern auf ihre eigene Tugend (Ant. I §113: ἀλλὰ τὴν ίδιαν ἀρετήν).¹⁰⁴

5. Diese kurzen Streiflichter sollten ausreichen, um einen Eindruck vom Stellenwert der Tugend in der Antike zu vermitteln. Immer wenn es um objektives Glück, um Lebensverwirklichung und um die Einbindung in ein Gemeinwesen geht, ist von der Tugend als habitueller Disposition zum Richtigen die Rede. Im Horizont der Tugend begreift sich der Mensch als Instrument der eigenen Vernunft, auf dem das Gutsein solange geübt wird, bis er in den Zustand der Zufriedenheit, des Glücks gelangt. Öffentliches Lob ist die Währung, mit der das antike Gemeinwesen rechte Entscheidungen und einen ausgeglichenen Affekthaushalt würdigt. Die «Athleten der Tugend», deren Taten organisch aus ihrem Gutsein folgen, werden in Erzählungen zu Vorbildern, und aus der Bewunderung der Menschen entsteht der Drang zur Nachahmung. Erziehung, Einübung, Nachahmung und Ansporn durch gute Gesetze dienen der Bildung guter Menschen – eine Vorstellung, die dem hellenistischen Judentum die Gelegenheit bot, Torahfrömmigkeit tugendethisch zu deuten.

¹⁰² In Ant. I §72 gilt von der Seth-Generation, dass sie sich von der Tugend leiten liess, so lange sie noch an Gott als Schöpfer des Universums glaubte. In Ant. I §20 wird die *Arete* auf ein Telos hin projiziert, nämlich auf das «glückliche Leben» (εὐδαιμονία *βίον*), das Gott denen zusagt, die sich an die Gebote halten – im Gegensatz zu den Schrecknissen, die Gott über jene kommen lässt, die «ausserhalb der Tugend laufen» (τῶνς ἔξω βαίνοντας ἀρετῆς).

¹⁰³ Von der εὐσέβεια und ἀρετή Gottes als Grundlage seiner künftigen Milde spricht Ant. I §100.

¹⁰⁴ Von der Tugend Abrahams sprechen weiter Ant. I §165.183.280.256 (zusammenfassend nach seinem Tod als «einen Mann, hervorragend in jeder Tugend» [ἀνὴρ πᾶσαν ἀρετὴν ἄκρος]).

Spurensuche im Neuen Testament

Die Moral des frühen Christentums bewegt sich ganz generell in einer (für uns) merkwürdigen Spannung zwischen Abgrenzung von der Umwelt und dem Wunsch nach Anerkennung.¹⁰⁵ Viele neutestamentliche Mahnungen ziehen auf ein Verhalten, das von der nichtchristlichen Öffentlichkeit positiv zur Kenntnis genommen werden kann und soll.¹⁰⁶ Im allgemeinen sollen Christen und Christinnen ein «anständiges und angemessenes Verhalten» an den Tag legen, anderen Gutes tun (Gal 6,9f.)¹⁰⁷, in Milde mit allen Menschen umgehen (Phil 4,5), sich loyal gegenüber dem Staat verhalten und Steuern zahlen (Röm 13,1–7; I Petr 2,11–17), mit regelmässiger Arbeit den eigenen Unterhalt bestreiten (I Thess 4,10b–12; II Thess 3,6–8), sich an die gesellschaftlich normierten Geschlechterrollen und – v.a. im Gottesdienst – auch an deren Symbole halten (I Kor 11,2ff.)¹⁰⁸, im Haus die hierarchischen Ordnungsstrukturen für Frauen, Kinder und Sklaven respektieren¹⁰⁹ und, wenn es bei ihnen kirchliche Ämter gibt, diese nur mit moralisch untadeligen Personen besetzen (vgl. I Tim 3,2f.). Viele Wertvorstellungen aus gesellschaftlich so wichtigen Bereichen wie Ehre und Schande, Euergetismus und Freundschaft begegnen im Rahmen frühchristlicher Moralunterweisung. Natürlich fehlen in solchen Anweisungen christologische oder schriftbezogene Begründungsmuster nicht¹¹⁰, aber die Autoren des Neuen Testaments, allen voran Paulus, haben

¹⁰⁵ Vgl. den instruktiven Aufsatz von W.C. van Unnik: Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paräne (1964), in: *Sparsa Collecta*, Part 2 (NT.S 30), Leiden 1980, 307–322; vgl. weiter J.M.G. Barclay: *Conflict in Thessalonica*, CBQ 55 (1993) 512–530 (520–525); P. Lippert: *Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe* (SBM 4), Stuttgart 1968, 142–164; W. Schrage: *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen 1989, 133–139.204–207.

¹⁰⁶ Vgl. I Thess 4,12 (εὐσχημόνως); 5,15; I Kor 10,32 (ἀπρόσκοποι); II Kor 4,2; Phil 2,15 (ἀμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι); Röm 12,17 (προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων); 14,16; Kol 4,5f.; I Tim 3,7 (δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλήν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν); 6,1; Tit 2,6–10; I Petr 2,12 (τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν); 2,15; 3,1,16; vgl. auch II Clem 13,1–4. Umgekehrt wird auch christliches Fehlverhalten aus der Warte bestehender Wertvorstellungen sanktioniert (z.B. I Kor 5,1ff.; 11,2ff.).

¹⁰⁷ Mit einer gewissen Bevorzugung der «Hausgenossen des Glaubens».

¹⁰⁸ In Bezug auf die Geschlechterrollensymbole ist dieser Text auch und gerade aufgrund der Häufung von Begriffen aus dem Feld «Ehre/Schande» aufschlussreich. Eine Folge davon ist die Angleichung an eine genderspezifische Rollenzuweisung (vgl. I Tim 2,8–10; Tit 2,3; I Petr 3,1–7).

¹⁰⁹ Vgl. zur Haustafeltradition M. Gielen: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990.

¹¹⁰ Vgl. F. Hahn: Die christologische Begründung urchristlicher Paräne, ZNW 72 (1981) 88–99. Zur Rolle der Torah für die heidenchristliche Unterweisung vgl. K. Fin-

ein robustes Selbstbewusstsein hinsichtlich der Möglichkeit einer allgemeinen moralischen Akzeptanz seitens ihrer nichtchristlichen Umgebung.

Es wäre angesichts eines solchen Befundes verwunderlich, wenn einerseits auf das moralische Urteil der Umwelt Rücksicht genommen, andererseits aber der Tugend jeglicher Wert aberkannt würde.

Häufig wird die Frage nach der Tugend im Neuen Testament mit dem wortstatistischen Hinweis, dass der Fachterminus *ἀρετή* nur vier Mal im Neuen Testament begegnet (Phil 4,8; I Petr 2,9; II Petr 1,3,5), im negativen Sinne für erledigt erklärt.¹¹¹ Ich möchte zu diesem *argumentum e silentio* drei Anmerkungen machen:

- a) Aus dem Fehlen eines Wortes können prinzipiell keine schlüssigen Folgerungen gezogen werden (s.o. S. 220 Prämisse 2!).¹¹²
- b) Das Wort *ἀρετή* gehört als Abstraktnomen von *ἀγαθός* zum allgemeinen Begriffsfeld des «Guten und Anständigen» (s.o. S. 220). Die Frage nach der neutestamentlichen Vorstellung vom «guten Menschen» hätte daher ein viel umfangreicheres Begriffsfeld vor Augen, als es der schmale Befund für *ἀρετή* vermuten lässt.
- c) Gegenüber «sachlichen» Erklärungen für das Fehlen dieses einen Wortes ist kritische Vorsicht geboten, v.a. wenn diese entweder von einer verzerrten Vorstellung des antiken Tugendbegriffs ausgehen oder den neutestamentlichen Autoren eine bestimmte vorgeprägte theologische Systematik unterstellen, aus der heraus sich die Ablehnung der antiken Tugend ganz natürlich ergibt.¹¹³ Es wären alternativ sicherlich auch ande-

sterbusch: Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik (StUNT 20), Göttingen 1996.

¹¹¹ Wenn es Aufgabe einer neutestamentlichen Ethik wäre, möglichst mit der Binnensprache ihrer Texte zu operieren, dann gäbe es darin für den Begriff der Tugend in der Tat keinen Platz. Es ist jedoch ein methodischer Widerspruch, wenn eine *Tugendlehre* mit dem Hinweis auf die kaum begegnende Begrifflichkeit abgelehnt wird, und dann unbekümmert von «Pflicht» gesprochen wird, so als ob das ein Begriff neutestamentlicher Moral wäre! Vgl. z.B. A. Schlatter: Paulus und das Griechentum, [1906] in: K.H. Rengstorf (Hg.): Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (WdF 24), Darmstadt 1964, 98–112, der radikal jede Möglichkeit einer paulinischen Tugendmoral bestreitet: «Paulus hat keine Tugendmoral. Die Verteidiger derselben pflegen mit kindlicher Freude Phil. 4,8 [...] zu zitieren. Es liegt aber auf der Hand, dass schon die Kümmerlichkeit dieses Schriftbeweises ihn widerlegt, ‹Tugend› war ein Wort, das Paulus von allen Seiten her im griechischen Leben beständig zugetragen wurde. Dennoch und obschon wir in seinen Briefen unzweifelhaft seine volle Aussprache über die Ziele und Kräfte, die den menschlichen Lebenslauf zu regieren haben, besitzen, gehört die ‹Tugend› nicht dazu.» (101) Später heisst es aber kategorisch: «Er [Paulus] hat keine Tugendmoral, sondern gibt uns die Dienstpflicht.» (111).

¹¹² Z.B. ist aus dem neutestamentlichen Nicht-Gebrauch des *Eudaimonia*-Begriffs nicht zu schliessen, dass das frühe Christentum keine Vorstellung vom «Glück» als einem objektiven Zustand hatte.

¹¹³ Vgl. Schlatter: Paulus (Anm. 111), 107: «Warum ist Paulus kein Tugendlehrer? Nicht was wir aus uns selbst machen, sondern was Gott aus uns macht, das ist für uns der entscheidende Vorgang.» Ähnlich argumentiert z.T. H. Weder: Die Abwesenheit der Tugend. Neutestamentliche Überlegungen zum Problem des Tugendhaften [1989] in:

re, womöglich plausiblere Gründe zu nennen: z.B. der Einfluss der Septuaginta auf die Sprache des Neuen Testaments¹¹⁴ oder der schwache Bezug frühchristlicher Moral zum Leben der Polis.¹¹⁵

Paulusbriefe

1. Aus tugendethischer Perspektive ist als erstes zu fragen, ob sich in der paulinischen Korrespondenz zwei Begriffe strukturell analog wie «Tugend» und «Glück» zueinander verhalten. Der Befund schafft eine gewisse Verlegenheit: Eine Zielvorgabe für ein geglücktes Leben gibt Paulus nicht. Gewiss schaut der Apostel auf ein Ziel, auf das alles zusteuer: jenen eschatologischen Endpunkt, an dem «Gott alles in allem» wird (I Kor 15,28).¹¹⁶ Die gesamte Schöpfung und alle Menschen sehnen sich nach der Realisierung der Mündigkeit und Freiheit als Kinder Gottes (Röm 8,23; II Kor 5,2-4: στενάζω). Doch diese Vollendung (I Kor 13,10: τὸ τέλειον) gründet auf einer Heilstat Gottes – auf Tod und Auferstehung Jesu –, und sie gelangt als Tat Gottes zur Verwirklichung. Der Mensch kann in diesem apokalyptischen Szenario keine «Gutheiten» oder «Tüchtigkeiten» ausbilden, die zur Erreichung eines solchen Ziels verhelfen könnten. Wir finden also bei Paulus weder ein Wort für «Glück» noch irgendetwas, was an dessen Stelle treten könnte.

Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 287–296. Allzu pauschal und kurzsichtig ist das Urteil von Stemmer: Tugend (Anm. 34), 1543: «Dem Denken des ‹Alten› und ‹Neuen Testament› ist der Begriff der T[ugend] fremd. In dieser durch und durch theonom gedeuteten Welt wird nicht gefragt, welche Charaktereigenschaften dem eigenen Glück förderlich sind. Gott hat den Menschen Gebote und Gesetze gegeben, ihnen müssen sie nachkommen.»

¹¹⁴ Die LXX zeigt keine besondere Vorliebe für dieses Wort, gebraucht aber andere Nomina aus dem Agathos-Wortfeld. Von 32 Belegen finden sich nur sechs in Stellen mit hebräischer Vorlage, und dort referiert der Begriff auf Gottes Macht(taten) und Ehre (Hab 3,3; Sach 6,13; Jes 42,8.12; 43,21; 63,7 [in Jes immer im Plural]). Ansonsten erscheint der Begriff in Est 14,10; II Makk 6,31; 10,28; 15,12.17; III Makk 6,1; IV Makk 1,2.8.10.30; 2,10; 7,22; 9,8.18.31; 10,10; 11,2; 12,14; 13,24; 13,27; 17,12.23; OdSal 4,3; SapSal 4,1; 5,13; 8,7. Das weitere Begriffsfeld des «Guten» ist jedoch sehr viel breiter bezeugt: ἀγαθός (521x), ἀγαθοποιέω/οίος (6x), ἀγαθότης (4x), ἀγαθώ (5x), ἀγαθύνω (21x), ἀγαθῶς (3x) und ἀγαθωσύνη (14x).

¹¹⁵ Ich kann das hier nur als These formulieren: Die Moral im Neuen Testament ist sehr stark auf den Oikos und weniger auf die Polis ausgerichtet. Erst als das Christentum an Einfluss gewann und auch politische Entscheidungsträger erfasste, wurde die *Arete* zu einem selbstverständlichen Begriff christlicher Ethik. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch nicht überraschend, dass der einzige Paulusbeleg eben in jenem Brief begegnet, in dem Paulus über die himmlische Staatsbürgerschaft der Gemeinde schreibt (dazu s.u.).

¹¹⁶ In diesem Sinne zielt alles auf die Doxa Gottes (Röm 3,7; 5,2; 8,17.30; 15,7; I Kor 10,31; II Kor 4,15; Phil 1,11; 2,11; 4,20).

Einen persönlichen Siegeskranz (*στέφανος*) hat Paulus dennoch – wie ein Spitzensportler – als Ziel vor Augen: die Errettung der Menschen (I Kor 9,19–25; 10,33; II Kor 4,10f.15; Phil 4,1; I Thess 2,19).¹¹⁷ Dafür ist er bereit, alles aufzugeben und alle erforderlichen Dispositionen auszubilden.¹¹⁸ Von diesem «kleinen Ziel» her wären die entsprechenden Tugenden in erster Linie auf die Mission hin zu fokussieren.

2. Dennoch spricht Paulus an einer Stelle ausdrücklich von der Tugend (Phil 4,8f.). Diese explizite Erwähnung darf allerdings nicht zu stark gewichtet werden, denn Strukturanalogien zur Verbindung von Tugend und Glück oder von moralischem Handeln und Handlungssubjekten lassen sich an vielen Stellen nachweisen. Dennoch darf eine Betrachtung dieses Textes an dieser Stelle nicht fehlen:

«Im Übrigen, Geschwister: alles was wahr ist, alles was ehrbar, alles was gerecht,
alles was rein, alles was liebenswert, alles was wohlklangend,
wenn irgendein Gutsein (Tugend) und wenn irgendein Lob,
daran denkt

9 Was ihr auch gelernt und empfangen habt,
und gehört und an mir gesehen habt,
das tut.

Und der Gott des Friedens wird mit euch sein.»

8 Τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά,
ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῆ,
εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος,
9 ἢ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε
καὶ ἡκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί,
καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν.
ὅσα δίκαια,
ὅσα εὐφῆμα,
ταῦτα λογίζεσθε.
ταῦτα πράσσετε.

«[T]here is little in this verse (or indeed in the next) which could not have been written as part of contemporary Stoic moral exhortation», urteilt Markus Bockmuehl.¹¹⁹

Einige philosophische Texte belegen deutlich diese Nähe (vgl. II Kor 6,6f.; Jak 3,13–18):

- Seneca wählt im dritten Kapitel seiner Schrift «Über die Seelenruhe» (*De tranquilitate animi*) an seinen Freund Serenus ab, inwiefern der Rückzug in die philosophische Beschäftigung der Allgemeinheit von Nutzen sein kann. Er stellt fest, dass das direkte politische Handeln (z.B. Amtsbewerber vorstellen, Angeklagte verteidigen, über Krieg und Frieden abstimmen) nicht die einzige Form ist, der Allgemeinheit zu nützen. Ebenso im öffentlichen Interesse handelt, «wer die Jugend ermahnt (*qui iuuentutem exhortatur*), wer bei dem so großen Mangel guter Lehrer die sittliche Vollkommenheit in die Seelen einpflanzt (*virtutem insinuat animis*)» (3,3 = Rosenbach II, 120f.). Derjenige, der direkt politisch handelt, leistet keineswegs mehr, «als der, welcher [klärt], was Gerechtigkeit ist, was Pflichtbewußtsein, was Leidensfähigkeit, was Tapferkeit, was Todessverachtung, was Gotteserkenntnis» (*quid sit iustitia, quid pietas, quid patientia, quid fortitudo, quid mortis contemptus, quid deorum intellectus*) (3,4 = ebd.).

¹¹⁷ Vgl. zur Sportmetaphorik U. Poplutz: Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus (HBSt 43), Freiburg i.Br. 2004.

¹¹⁸ Nur in diesem Kontext begegnet der tugendphilosophisch wichtige Begriff des «Fortschritts» (προκοπή) bei Paulus (vgl. Phil 1,12,25).

¹¹⁹ M. Bockmuehl: The Epistle to the Philippians (BNTC), London 1997, 250.

- Horatius schreibt seinem Freund Maecenas, dass er sich von der Dichtung abwenden will, denn: «Wahrheit und Pflicht ist das Ziel, dem mein Sinnen und Fragen gilt und all mein Trachten» (*quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum*) (Ep. I 1,10f. = Neuer Wettstein II/1, 711)
- Cicero: Tusc. disp. V 23,67: «Was aber gibt es in einem Menschen Besseres als einen scharfen und guten Geist (*bona mente*)? [...] Das Gut des Geistes ist aber die Tugend (*virtus*); also muß in ihr das glückliche Leben enthalten sein; von dorther ist alles, was schön, ehrenvoll, großartig ist (*quae pulchra honesta paeclarata sunt*) [...], voll von Freuden.» (Tusc. disp. V 23,67 = Übers. Kirfel, 436f.)
- In Fin III,14 diskutiert Cicero mit dem sittenstrengen Stoiker Cato darüber, ob die Tugend das einzige Ziel des Glücks darstellt: «Wenn nun die Tugend allein, nur das, was du das Edle nennst, das Rechte, Lobenswerte und Schickliche (*una virtus, unum istud, quod honestum appellas, rectum, laudabile, decorum*) – denn wir werden leichter begreifen, was gemeint ist, wenn wir dieselbe Sache mit mehreren Worten umschreiben –, wenn also nur das gut ist, wonach könntest du dich dann im übrigen richten? Und wiederum, wenn nichts schlecht ist, außer dem Gemeinen, Unedlen, Unschicklichen, Verdorbenen, Verwerflichen, Widerwärtigen – um auch dies mit mehreren Namen deutlich zu machen –, was gibt es dann noch, was zu meiden wäre?» (Übers. Gigon, Straume-Zimmermann, 187)

Der populärphilosophische Ton der Philipper-Aussage hat dem Text den Ruf eingebracht, ein Fremdkörper in der Paulusliteratur zu sein.¹²⁰ Der Philipperbrief gebraucht jedoch auffällig viele philosophisch relevante Begriffe.¹²¹ Es dürfte daher kein Zufall sein, dass der einzige Wortbeleg für «Tugend» in einem Brief begegnet, der vom Leben der Christen und Christinnen als einer «politischen Existenz» spricht (1,27; 3,20). Die Tugend kündigt sich bereits am Anfang von Kap. 4 an¹²²: In kurzen Anweisungen wird zu Einheit, Milde, Freude, Sorglosigkeit und zum Frieden aufgerufen. Der Wechsel zwischen der sozialen und der persönlichen Ebene¹²³ weist bereits auf die Thematik der Tugend voraus, denn diese dient nach allgemeiner Anschauung sowohl dem persönlichen als auch dem allgemeinen Wohl.

Die einzelnen Glieder des Wertekatalogs sind nicht deutlich voneinander abzuheben, vielmehr geht es um das Gesamtbild des Wahren und Guten, auf das sich das Denken zu richten hat. Die Erkenntnis des Wahren als Anfang

¹²⁰ P. Fiedler: Art. «σημείωτης», EWNT III, Stuttgart 1992, 567f. (568): «Phil 4,8f [...] nimmt formal und inhaltlich eine Sonderstellung in den echten Pls-Briefen ein». Er spricht sich für die «Annahme einer erst vom Redaktor der Phil-Briefsammlung vorgenommenen Einfügung» aus.

¹²¹ Vgl. T. Engberg-Pedersen: Stoicism in Philippians, in: ders. (Hg.): Paul in His Hellenistic Context, Minneapolis 1995, 256–290.

¹²² Die Frage nach möglichen Briefteilungen des Philipperbriefes spielt an dieser Stelle durchaus eine Rolle, weil 4,8f. von manchen Exegeten mit anderen Texten verknüpft wird. Ich möchte an dieser Stelle vom vorliegenden Text ausgehen.

¹²³ Sozialer Friede (4,2f.: Evodia und Syntyche; 4,5: Milde gegenüber allen Menschen) und innerer Friede (4,4: Freude; 4,6: Sorglosigkeit; 4,7: Frieden).

der Tugend ist ein geläufiges Motiv, ebenso wie die Verbindung von Tugend und öffentlicher Anerkennung («Lob»). Das Verhältnis von V. 8 zu V. 9 lässt zwei weitere Beobachtungen zu: Die Einheit von Denken und Handeln, die charakteristisch für die Tugend ist, gibt auf umfassende Art und Weise den Frieden Gottes zu erkennen. Und: Der wertkonforme Katalog in V. 8 ist eine Beschreibung dessen, was die Christen und Christinnen in Philippi von Paulus gelernt und an seinem Beispiel zur Kenntnis genommen haben. Von diesem Text aus liegt der Schluss nahe, dass die paulinische Überlieferung die gültigen moralischen Grundwerte ganz selbstverständlich mit einschloss.¹²⁴

Phil 4 legt noch eine wichtige Fährte in zwei Richtungen: die Vorbildfunktion des Paulus und der Gebrauch *konkreter* Tugenden.

3. *Nachahmung* ist ein konstitutives Merkmal der paulinischen Moralunterweisung.¹²⁵ Für die Wertevermittlung ist die Vorstellung der Mimesis in der hellenistischen Literatur¹²⁶ ebenso wichtig wie in der hellenistisch-jüdischen¹²⁷. Der Apostel verweist auf sich selbst als Vorbild – unter der Voraussetzung, dass seine Haltung und seine Charaktereigenschaften den Angesprochenen aus der Zeit seiner missionarischen Tätigkeit vor Ort bekannt sind.¹²⁸

¹²⁴ R. Bultmann hat bekanntlich diesen Text – zusammen mit Röm 12,1–2 – als Beleg dafür angeführt, dass vom Gerechtfertigten in der paulinischen Ethik nichts Besonderes verlangt wird. Tatsächlich sind inhaltlich (nicht sprachlich) die Verbindungen zwischen beiden Texten unübersehbar. Vgl. Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23 (1924) 123–140 (138) (Neuabdruck in: Rengstorf: Paulusbild [Anm. 111], 179–199 [196]).

¹²⁵ Vgl. aus der neueren Literatur L.L. Belleville: *<Imitate Me, Just as I Imitate Christ>: Discipleship in the Corinthian Correspondence*, in: R.N. Longenecker (Hg.): *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids, MI 1996, 120–142; E.A. Castelli: *Imitating Paul. A Discourse of Power*, Louisville, KY 1991; B.J. Dodd, *Paul's Paradigmatic <I>. Personal Example as Literary Strategy* (JSNT.S 177), Sheffield 1999; B. Fiore: *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), Rom 1986; W. Wolbert: *Vorbild und paränetische Autorität. Zum Problem der <Nachahmung> des Paulus*, MThZ 32 (1981) 249–270.

¹²⁶ Vgl. zum hellenistischen Kontext H. Kosmala: *Nachfolge und Nachahmung Gottes: Im Griechischen Denken*, ASTI 2 (1963) 38–85; H.D. Betz: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (BHT 37), Tübingen 1967, 48–136; G. Lyons: *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBLDS 73), Atlanta 1985, 17–73; Fiore: *Personal Example* (Anm. 125), 26–163; Dodd: *Paradigmatic <I>* (Anm. 125), 16–18. Relevante Texte: Dio Chrysostomus: *Diss. 55,4f.*; Epiktet: *Diss. III,22,45–50*.

¹²⁷ IV Makk 9,23; TBenj 4,1; TAsh 4,3.

¹²⁸ Das wird auch daraus ersichtlich, dass das Mimesis-Motiv im Römerbrief fehlt. Es begegnet ausdrücklich in I Thess 1,5f.; I Kor 4,6.16; 7,7 (?); 11,1; Gal 4,12 (?); Phil 3,17; 4,9.

Die Thessalonicher erinnert Paulus gleich am Anfang seines Briefes an die ursprüngliche Verkündigung (1,5). Die Formulierung in 1,5b (οἵοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι’ ὑμᾶς) legt nahe, dass er ein Wissen um die Haltung und Charaktereigenschaften der Verkündiger zum Wohl der Thessalonicher voraussetzt. Das Ethos der Verkündiger hat sich im Leben der Gemeinde niedergeschlagen: Ihre Glieder sind Nachahmer des Paulus und dadurch Nachahmer Christi (1,6: καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου) und sind damit auch selbst zum Vorbild (1,7: τύπος) für andere geworden. Inwiefern die freudige Aufnahme des Wortes in Zeiten der Trübsal (6b) den Aspekt der Mimesis erschöpft oder aber den Hintergrund für eine umfassendere Charakterhaltung bildet, ist nicht völlig klar. Doch scheint der Topos «Freude im Leid» allzu spezifisch zu sein, wenn man bedenkt, wie Paulus die Art und Weise des missionarischen Auftretens einführt und dazu auch die christologische Dimension ins Spiel bringt. Jedenfalls deutet das Genitivpronomen «unser» in 1,5 und 1,6 an, welcher Bogen von der Verkündigung zur Ethik hier gespannt wird.

Die paulinische Moral der Nachahmung ist am natürlichsten tugendethisch aufzufassen. Der Apostel setzt sich damit zugleich der öffentlichen Überprüfung seines Ethos aus. Die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus in Anspruch nimmt, sich selbst als Lernobjekt rhetorisch einzusetzen, zeigt die Apollo-Passage in I Kor 4. Durch die inszenierte Harmonie der beiden Männer, die sich in ihrer Arbeit ergänzen, sollen die Korinther lernen (4,6: ἵνα ἐν ὑμῖν μάθητε), sich anderen gegenüber nicht überlegen zu fühlen.¹²⁹ Als «Vater» der Gemeinde¹³⁰ verkörpert er den moralischen Charakter des Evangeliums: Den Korinthern z.B. führt er vor, was es bedeutet, freiwillig auf eigene Rechte zu verzichten aus Liebe und zum Wohl der Anderen (I Kor 9). Darin sollen sie seine Nachahmer sein, wie auch er ein Nachahmer Christi ist (I Kor 11,1; s. auch Phil 3,17). Paulus versteht sich selbst damit als Bindeglied einer Übermittlungskette von Christus zu den mehrheitlich nichtjüdischen Christusgläubigen.

4. Konkrete Tugenden begegnen in den Paulusbriefen und im gesamten Neuen Testament am häufigsten in Tugend- und Lasterkatalogen.¹³¹

¹²⁹ Paulus argumentiert an diesen Stellen nicht nur mit Logos und Pathos, sondern auch mit Ethos.

¹³⁰ In I Kor 4,15f. wird der Zusammenhang zwischen dem Vorbildcharakter und der Vaterrolle des Paulus ausdrücklich hergestellt (... διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταὶ μου γίνεσθε). Mit dieser Mahnung möchte Paulus zugleich sein Recht durchsetzen, als «Gründungsvater» anerkannt zu werden; vgl. dazu B. Sanders: Imitating Paul: 1 Cor. 4.16, HThR 74 (1981) 353–363; P. Gutierrez: La paternité spirituelle selon Saint Paul, Paris 1968, 172–197, und allgemein J. Roloff: Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostolamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 116–120 («Vaterschaft und μίμεσις»).

¹³¹ Vgl. neben den oben (Anm. 21) erwähnten Arbeiten E. Kamlah: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament (WUNT 7), Tübingen 1964; J.D. Charles: Virtue amidst Vice. The Catalog of Virtues in 2 Peter 1 (JSNT.S 150), Sheffield 1997,

Das einschlägige Material ist im gesamten NT belegt: *Tugendkataloge*: II Kor 6,6; Gal 5,22–23; Eph 4,2f.32; 5,9; Phil 4,8; Kol 3,12; I Tim 4,12; 6,11; II Tim 2,22; 3,10; I Petr 3,8; II Petr 1,5–7; *Lateralkataloge*: Mt 15,19; Mk 7,21f.; Röm 1,29–31; 13,13; I Kor 5,10f.; 6,9f.; II Kor 12,20f.; Gal 5,19–21; Eph 4,31; 5,3–5; Kol 3,5,8; I Tim 1,9f.; II Tim 3,2–5; Tit 3,3; I Petr 2,1; 4,3,15; Apk (9,21); 21,8; 22,15. Nach einer gängigen Unterscheidung kann man noch *Pflichtenkataloge* davon abheben: I Tim 2,9; 3,1–12; II Tim 2,2–26; Tit 1,7–9.

«Katalogisierte» Tugenden im Neuen Testament¹³²

Bezug	Griech.	Übers.	Stellen	NT-Gesamt	LXX ^a	von Gott
Allgemeinbegriffe	ἀγαθωσύνη	Rechtschaffenheit, Güte; vgl. «gute Früchte» in Jak 3,17	Gal 5,22 (vgl. Eph 5,9)	4x	14x	(II Esr 19,25,35)
	δικαιοσύνη	Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Bundeskonformität	II Kor 6,7; Phil 4,8; I Tim 6,11; Tit 1,8	92x	336x	häufig
	φιλάγαθος	das Gute liebend	Tit 1,8	1x	(Sap 7,22)	–
	πνεύμα ἀγίον	Heiliger Geist	II Kor 6,6	(Aufnahme in Tugendkatalog theolog. bedeutsam)		
	ἀγάπη	Liebe	II Kor 6,6; Gal 5,22; I Tim 6,11; II Petr 1,7	116x	19x	häufig
	ἀγνότης / ἀγνός	Reinheit / rein	II Kor 6,6 / Phil 4,8; Jak 3,17	2x / 8x	0x / 13x	–
	ἀρετή	Tugend, «Gutheit»	Phil 4,8; II Petr 1,5	5x	32x (27x OHV)	I Petr 2,9 (Pl!)
	ἀληθής	wahr(haftig)	Phil 4,8; vgl. II Kor 6,7 (Reden der Wahrheit)	26x	20x	Joh 3,33; u.a.
Bezug zu Gott	εὐσέβεια	Frömmigkeit, Gottseligkeit	I Tim 6,11; II Petr 1,6	15x	57x (53x OHV)	–
	εὐχαριστία	Dankbarkeit	Eph 5,4	15x	4x (OHV)	–
	εὐπειθής	folgsam, gehorsam	Jak 3,17	1x	–	–
	ὅσιος	fromm, gottgefällig, heilig	Tit 1,8	8x	77x	Apk 15,4; Hebr 7,26

a. OHV = Ohne hebräische Vorlage.

112–127; B.S. Easton: New Testament Ethical Lists, JBL 51 (1932) 1–12; T. Engberg-Pedersen: Paul, Virtues, and Vices, in: J.P. Sampley (Hg.): Paul in the Greco-Roman World. A Handbook, Harrisburg PA 2003, 608–633.

¹³² Die folgende Tabelle führt im strengen Sinne nur Begriffe auf, die in den ntl. Tugendkatalogen erscheinen (auch über Paulus hinaus!). Um einen repräsentativen Überblick über die im Neuen Testament erwähnten Tugenden zu gewinnen, müssten die entsprechenden Wortfelder im gesamten NT und seinem Umfeld analysiert werden.

	πίστις	Treue, Glaube, Zuverlässigkeit, Vertrauen	Gal 5,22; I Tim 6,11	243x	59x	-
Bezug zum Nächsten	ἔλεος	Erbarmen, Barmherzigkeit	Jak 3,17	27x	336x	häufig
	σπλάγχνα	Erbarmen, Mitleid	Kol 3,12	9x (Pl)	9x (8x OHV)	Lk 1,78
	εὔσπλαγχνος	barmherzig, mildtätig	Eph 4,32; I Petr 4,3	2x	-	-
	χρηστότης	Güte, Milde, Freundlichkeit	II Kor 6,6; Gal 5,22; Eph 4,32; Kol 3,12	10x	26x	häufig
	ἐπιεικής	mild, gütig, nachgiebig	I Tim 3,3; Jak 3,17	5x	4x (3x OHV)	(Ep. Arist. 211)
	συμπαθής	mitleidig, teilnahmsvoll	I Petr 3,8	1x	2x (IV Makk)	-
	εἰρήνη	Friede, Eintracht	Gal 5,22; Jak 3,17	92x	275x	(Ebene unklar?)
	φιλόξενος	gastfreundlich	I Tim 3,2; Tit 1,8	3x	-	-
	φιλαδελφία	Geschwisterliebe	I Petr 3,8; II Petr 1,7	6x	3x (IV Makk)	-
	ἀδιάκριτος	unparteiisch	Jak 3,17	1x	-	-
	χαριζόμενοι (ἐσαντοίς)	vergebungsbereit	Eph 4,32	23x	12x (11x OHV)	häufig
Bezug zu sich selbst	ἐγκράτεια	Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit	Gal 5,23; Tit 1,8; II Petr 1,6	4x	(IV Makk 5,34)	-
	σώφρων	besonnen, klug, sittsam (bei Frauen?)	I Tim 3,2; Tit 1,8	4x	8x (alle IV Makk)	-
	ταπεινοφροσύνη	Bescheidenheit, Demut	Kol 3,12; I Petr 3,8	7x	-	-
	γνώσις	Erkenntnis, Wissen	II Kor 6,6; II Petr 1,5	29x	60x	Röm 11,33
	νηφάλιος	nüchtern (nicht nur im Hinblick auf Alkoholgenuss)	I Tim 3,2	3x	-	-
	πραΰτης	Sanftmut, Selbstkontrolle bezüglich Zorn	Gal 5,23; Kol 3,12; I Tim 6,11	11x	9x	-
	ἀνυπόκριτος	ungeheuchelt	II Kor 6,6; Jak 3,17	6x	2x (Sap)	-
Bezug zur Welt	ύπομονή	Ausdauer, Standhaftigkeit, Durchhaltevermögen	I Tim 6,11; II Petr 1,6	32x	25x	-
	σεμνός	ehrbar	Phil 4,8	4x	9x (6x OHV)	-
	χαρά	Freude	Gal 5,22	59x	44x	-
	μακροθυμία	Langmut, Geduld	II Kor 6,6; Gal 5,22; Kol 3,12	14x	5x	Röm 2,4; 9,22; I Petr 3,20
	ἐπαινος	das Lobenswerte, Anerkannte	Phil 4,8	11x	10x	-
	κόσμιος	anständig, ehrbar	I Tim 3,2	2x	-	-

προσφιλής	wohlgefällig, angenehm	Phil 4,8	1x	3x (OHV)	-
εὐφημος	wohlklanglich, läblich, anziehend	Phil 4,8	1x	-	-

Der Bezug dieser Listen zur hellenistischen Popularphilosophie ist in der Forschung allgemein anerkannt.¹³³ Aus dem Fehlen der vier Kardinaltugenden wird man vorsichtig schliessen dürfen, dass die frühchristliche Rezeption «nicht nur eine selektive, sondern auch eine kritische» war.¹³⁴ Dennoch wird ihre sachliche Bedeutung für die frühchristliche Moral zuweilen unterschätzt:

a) Die Tugendliste in Gal 5 steht nicht an der Peripherie, sondern im Zusammenhang mit einer der zentralen Begründungen christlicher Moral (5,16–6,1)¹³⁵. Paulus streicht besonders die Wirkung des göttlichen Pneuma heraus. Ohne die formelle Bindung an den Wortlaut des mosaischen Gesetzes endet Moral nicht in Willkür, weil – und das ist die Pointe der Argumentation – ein Leben im Pneuma das Liebesgebot der Torah (5,14) als «Gesetz Christi» (6,2) erfüllt. Das Pneuma ermöglicht es, Nächstenliebe als Ausdruck bedingungsloser Freiheit zu üben (5,13–26). Anders als die «schwache Torah» bringt das Pneuma die negativen Neigungen des Menschen (5,15b: «Begehrn des Fleisches» [ἐπιθυμία σαρκός]) unter Kontrolle. Damit nimmt das Pneuma eine ähnliche Stellung ein wie die Vernunft in der stoischen Tugendethik: Es wird der negativen Affekte Herr und bringt die subjektiven Handlungsmotive des Menschen mit den objektiven Handlungsnormen der Torah in Übereinstimmung.¹³⁶

¹³³ Die Bezüge solcher Listen zur hellenistischen Philosophie, deren Schultradition und philosophischer Propaganda sind ganz offensichtlich (vgl. Wibbing: Tugend- und Lasterkataloge [Anm. 21], 14–23; Kamlah: Form [Anm. 131], 139–148). Ein alttestamentlicher Hintergrund ist kaum zu erheben. Wibbing: a.a.O., 24–26 sieht in manchen Texten der Spruchweisheit (z.B. Prov 6,17–19; 8,13) etwas «Tugendähnliches» und schliesst: «Von Tugendkatalogen oder -aufzählungen kann man im Alten Testamente noch weniger sprechen als von Lasteraufzählungen.» (26). Aus der Qumran-Literatur kommt am ehesten der Katalog in 1QS 4,3–14 als Parallel in Frage (vgl. zu Qumran Wibbing: a.a.O., 43–76). Die rabbinischen und astrologischen Kataloge, die Kamlah: a.a.O., 137–139.150–160 auswertet, sind für Paulus zu weit hergeholt. Die Belege aus dem Bereich des hellenistischen Judentums (Philo, SapSal, IV Makk, Jub, Hen, XII Patr) stellen keinen eigenständigen Beitrag dar, sondern sind ein Hinweis für den Einfluss, den die Popularphilosophie bereits vorpaulinisch in diesem Bereich hatte (Wibbing: a.a.O., 26–33).

¹³⁴ Schrage: Ethik (Anm. 105), 135.

¹³⁵ Die Vorstellung, dass ab Gal 5 «nur noch» praktische Anweisungen (sog. «Paränese») begegnet, wird diesem Abschnitt kaum gerecht. Trotz dem Vorherrschen von Imperativen ist dieser Abschnitt integraler Bestandteil der Argumentation des gesamten Briefes (vgl. J.M.G. Barclay: Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians, Edinburgh 1988).

¹³⁶ Ich versteh den Finalsatz in 5,17c in diesem Sinne: Das Pneuma führt jenen Zustand

Während das «Fleisch», die von Gott unberührte Neigung zum Schlechten, sich in unterschiedlichen negativen Werken zu erkennen gibt¹³⁷, bringt das Pneuma im erneuerten Menschen eine ihm eigene «Frucht» hervor.¹³⁸ Der Singular betont nicht nur die Einheit des folgenden Charakterbildes, sondern hebt die an den Anfang gestellte Agape als Haupttugend heraus. Daraus folgen dann «Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit usw.» Insgesamt hat diese Liste nicht ausschliesslich das Individuum, sondern auch die Gemeinschaft als den massgeblichen Ort christlicher Moral im Blick.

b) An der Tugendliste in II Kor 6,6f. sind einige Aspekte interessant, nicht zuletzt der Bezug zwischen Pneuma und Tugend, der auch in Gal 5 massgebend ist. Hier wie dort besteht kein Zweifel daran, dass das moralische Gutsein des Menschen seinen Ursprung in Gott hat. Paulus präzisiert in II Kor jedoch, dass das Pneuma eine Wirkung göttlicher Kraft ist. Dieser Hinweis auf die Kraft markiert einen Kontrast zur stoischen Auffassung, dass die Tugend «eine von der Vernunft gewirkte Kraft sei».¹³⁹

Auffallend ist weiterhin die Tatsache, dass Paulus die Tugendliste mit einer Aufzählung seiner Leidenserfahrungen verbindet, was im Vergleich zu anderen paulinischen Leidenslisten einmalig ist (vgl. 4,7–12; 11,23–33). Mit dem Begriff «Waffen der Gerechtigkeit» (6,7c) folgt Paulus einer bekannten antiken Metaphorik¹⁴⁰: Die Tugenden sind «Waffen» gegen die inneren wie äusseren Leidenserfahrungen, sie stärken das Durchhaltevermögen des Apostels (4b). Ähnlich äussert sich der sechste Bruder der makkabäischen Märtyrer in IV Makk 11,22: «Mit sittlicher Vortrefflichkeit (καλοκἀγαθίᾳ) bewaffnet, will auch ich mit meinen Brüdern sterben ...» Damit kommt bei Pau-

herbei, der es den Menschen erlaubt, nicht mehr das zu tun, was sie wollen, sondern das zu wollen, was zu tun ist. Vgl. zur Auslegung G.D. Fee: God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul, Peabody 1994, 434–436.

¹³⁷ Dem «Fleisch» sind Werke eigen, die sich negativ in der Sexualität, der religiösen Praxis, im Umgang mit Essen und Trinken und v.a. im Sozialverhalten auswirken (5,19–21). Dass diese Laster nicht zum neuen Leben gehören, macht der letzte Satz in 21b deutlich: «Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben!» (vgl. I Kor 6,9–11; Eph 5,5; Kol 3,6).

¹³⁸ Da der Begriff der ἔργα im Gal immer negativ benutzt wird (meist «Werke des Gesetzes»), ist es gut denkbar, dass Paulus an dieser Stelle eine negative Assoziation vermeiden will und deswegen καρπός wählt. Er möchte vom Pneuma nicht wie von der Torah sprechen.

¹³⁹ Nach Plutarch: De virtute morali 3, 441B/C stimmen alle Philosophen darin überein, dass «die Tugend eine gewisse Disposition des leitenden Teils der Seele ist und eine von der Vernunft gewirkte Kraft (δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου).» (eigene Übersetzung; s.a. 1, 440D) Vgl. M. Ebner: Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (FzB 66), Würzburg 1991, 281f.

¹⁴⁰ Ausführlich dazu Ebner: Leidenslisten (Anm. 139), 263–269.

lus den Tugenden eine wichtige Funktion im Hinblick auf die Regulierung von Affekten wie Angst, Wut und Verzweiflung zu. Für Aristoteles ist die Tugend für das Glück ausreichend, sie benötigt aber äussere Güter wie Gesundheit oder Wohlstand als «Arbeitsmaterial». Diese Sicht ist sowohl von der Stoa als auch von der Akademie während Jahrhunderten sehr scharf kritisiert worden, denn die Tugend hat gegenüber den äusseren Gütern völlig autark zu sein (dazu s.o.). Die «Unabhängigkeit» des Gutseins bringt Paulus in die Nähe der Stoa.

5. Für eine an Paulus anknüpfende Tugendethik lassen sich (mindestens) fünf Schlüsse ziehen:

- a) Das Gutsein ist bei Paulus nicht an eine klare Vorstellung menschlichen «Glücks» gekoppelt.
- b) Das Christus gemässle Leben, welches durch den freien Entscheid zur Nächstenliebe die Erwartungen der Torah erfüllt, drückt sich in konkreten Charaktereigenschaften der Gemeinschaft und ihrer einzelnen Glieder aus. Paulus ist dafür prägendes Vorbild.
- c) Die «Königin der Tugenden» ist die Liebe im Sinne der freien Selbsthingabe zum Wohl der Anderen.
- d) Die Tugenden haben ihren Ursprung nicht in einem Erkenntnisakt des autonomen Subjekts, sondern im Wirken des göttlichen Pneuma, das der Heilsgemeinde als Zeichen des eschatologischen Heils gegeben ist.
- e) Die Tugend steuert die negativen Affekte, und sie ist unabhängig von äusseren Gütern. Das ergibt sich daraus, dass Tugend und Leid zueinander in Beziehung stehen.

Die Bergpredigt (Mt 5-7)

Die matthäische Bergpredigt ist auf Anhieb nicht der «natürliche» Ort, um nach Spuren antiker Tugendlehre zu suchen. Es geht mir jedoch weit weniger um die genetische Herleitung bestimmter Motive als um die Möglichkeit einer angemessenen ethischen Reformulierung frühchristlicher Moral aus tugendethischer Perspektive. Daher möchte ich in meiner Suche nicht dort fortfahren, wo genetische Spuren einfacher zu finden wären (etwa Apg, Pastoralbriefe, II Petr oder Jak), sondern in einem für christliche Ethik unverzichtbaren Text.¹⁴¹

1. Die Bergpredigt beginnt mit einer aussergewöhnlichen Reihe von Glücks- und Heilszusagen und wählt damit eine literarische Form, die in der Umwelt auf vielfältige Art und Weise in Gebrauch war: den «Makarismus».¹⁴² Eine wichtige Funktion solcher «Makarismen» war, prägnant Auskunft zu geben über die Wertmassstäbe und Glücksvorstellungen einer Gesellschaft oder religiösen Gruppe. Diese Funktion erfüllen auch die acht Seligpreisungen in

ebenso feierlicher wie emotionsgeladener Sprache. Die Zustandsbeschreibung der Glückseligkeit mündet am Ende ganz natürlich in einen Aufruf zu Freude und Jubel (5,12).¹⁴³ Dieses «objektive Glück» ist verschränkt mit der Dynamik der Basileia, die gegenwärtig und zukünftig zugleich ist. Die Aneignung dieses Zustands wird allerdings nicht im Modus des Sollens in Aussicht gestellt, noch wird sie einfach in freier Gnade geschenkt, sondern sie wird Menschen zugesprochen, die entweder etwas erleiden oder konkrete Charaktertugenden haben.¹⁴⁴ Das dadurch entworfene Charakterbild hat gegenüber der Mehrheit akzeptierter gesellschaftlicher Werte eine deutlich subversive Funktion: Nicht Stärke, Mut und Klugheit garantieren ein geglücktes Leben, sondern die Anerkennung der Abhängigkeit von Gott, Trauer und Sanftmut, das unbedingte Verlangen nach einem gerechten Leben, tätiges Mitgefühl, ein reines Gewissen, Versöhnungsbereitschaft und die Bereitschaft, Leid zu ertragen (5,3–10).¹⁴⁵ Ähnlich wie bei Paulus ist das Gutsein vom äusseren Leid unabhängig.¹⁴⁶

- ¹⁴¹ Eine «aretegene Lektüre» der Bergpredigt unternimmt E.T. Charry: *By the Renewing of Your Minds. The Pastoral Function of Christian Doctrine*, Oxford 1997, 69–79. Leider sind ihre Ausführungen zu knapp. Eine Auslegungsgeschichte der Bergpredigt unter dem Aspekt ihres Gebrauchs im Rahmen christlicher Tugendlehren fehlt. Einzelne Anmerkungen dazu finden sich in B. Stoll: *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200* (BGBE 30), Tübingen 1988, 91.119.136.
- ¹⁴² Vgl. K. Berger: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 188–194; H.D. Betz: *Die Makarismen der Bergpredigt (Mt 5,3–12). Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung* [1978], in: *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 17–33; R. Holte: Art. «Glück (Glückseligkeit)», RAC 11, Stuttgart 1979, 246–270.
- ¹⁴³ Die schwierige Frage nach der Übersetzung des Adjektivs $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$ ist m.E. von V. 12 her anzugehen. Es handelt sich um eine in Freude mündende göttliche Heilszusage. Leider fehlt eine deutsche Übersetzungsvokabel, die semantische und pragmatische Aspekte vereint.
- ¹⁴⁴ Die alte – typisch protestantische – Auslegungsalternative «Heilsverheissung» oder «Einlassbedingung» (vgl. etwa R.A. Guelich: *The Matthean Beatitudes. <Entrance-Requirements> or eschatological Blessings?* JBL 95 [1976] 415–434) wird aus der Perspektive des Tugendbegriffs m.E. obsolet (vgl. zur Überwindung dieser Diastase Berger: *Formgeschichte* [Anm. 142], 188f.).
- ¹⁴⁵ Solche Charaktertugenden suchte man in hellenistischen Makarismen vergeblich; vgl. die Belege in F. Hauck: Art. « $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$ κτλ.», ThWNT 4, Stuttgart 1942, 365–367. Betz: *Makarismen* (Anm. 142), 30f., spricht daher zu Recht von einem «Anti-Makarismus».
- ¹⁴⁶ Einen sehr frühen Anstoss dazu, Mt 5,3–12 mit dem Begriff der Tugend in Verbindung zu bringen, erhielt ich 1993 in einem Seminar zur Bergpredigt in Heidelberg bei Herrn Prof. Christoph Burchard, der diese Idee leider nirgends zu Papier gebracht hat.

2. Die Bergpredigt formuliert explizit das Ideal menschlicher Vollendung in einer Anweisung, die als Zusammenfassung am Ende von Kap. 5 steht: «Seid nun «vollkommen», wie euer himmlischer Vater «vollkommen» ist!»¹⁴⁷ Trotz der perfektionistischen Implikationen dieser gängigen deutschen Übersetzung geht es dabei nicht um Unfehlbarkeit oder Schuldlosigkeit. Vielmehr steht die Überwindung von Gespaltenheit im Zentrum.

Das Adjektiv τέλειος hängt im griechischen Sprachkontext eng mit τέλος («Kulminationspunkt», «Ziel», «Ende») zusammen und beschreibt daher *den Zustand, bei dem etwas oder jemand an das Ziel kommt*. Da z.B. die Ehe in der Antike als das «Ziel» eines erwachsenen Mannes angesehen wurde, galt der Verheiratete als «vollkommen» (Pausanias, VIII,22,2; vgl. auch Artemidorus: Oneirocr. 2,49). Die Nominalform τελείωσις bedeutet daher «Vollendung». In diesem Sinn können sowohl der Arzt als auch der Dieb «vollendet», «vollkommen» sein (Aristoteles: Metaph. V 16,1021b15ff.). «Vollkommen» ist etwas, nicht in erster Linie weil es fehlerlos ist, sondern weil es seine Zielbestimmung erfüllt. Eine Erweiterung dieses hellenistischen Normalgebrauchs erfährt das Wort durch die Vermittlung der Septuaginta, wo τέλειος die hebräischen Begriffe *schalem* und *tam(im)* übersetzt. Dadurch erhält der Begriff im Neuen Testament die Sinndimension von «ganz», «vollkommen», «unversehrt». Es bezeichnet die ungeteilte, ehrliche und loyale Haltung gegenüber einem anderen, die sich in tätiger Treue und willigem Gehorsam ausdrückt (Gen 6,9; Dt 18,13; I Kön 8,61; 11,4).

Ebenso wie der Vater im Himmel seine guten Taten allen Menschen zukommen lässt (vgl. 5,47), sollen die Menschen durch nicht-selektive Liebe zu einer ganzheitlichen Existenz gelangen.¹⁴⁸ Die Nachahmung Gottes als höchstes Ziel menschlicher Existenz, die auch in der hellenistischen Ethik mit dem Begriff der Tugend in Verbindung gebracht wurde¹⁴⁹, erhält hier ihre konkrete moralische Gestalt in einer Liebe, die sich bis zum persönlichen Todfeind ausdehnt. In der Liebe – und nur dort – werden sich Mensch und Gott «wesensähnlich».

3. Der imperativische Stil der Bergpredigt ist so augenfällig, dass der Text im Ruf steht, mit unrealistischer Radikalität nur an das moralische Sollen zu ap-

¹⁴⁷ Der Satz ist deutlich in Anlehnung an Lev 19,2 («Seid heilig, weil ich heilig bin») formuliert.

¹⁴⁸ Die parallelen Traditionen im Lukasevangelium und bei Justin sind interessant: «Seid nun barmherzig (οἰκτίρμονες), wie auch euer Vater barmherzig ist.» (Lk 6,36) «Seid aber gütig und barmherzig (χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες), wie auch euer Vater gütig ist und barmherzig, und er lässt seine Sonne aufgehen über Sünder, Gerechte und Böse.» (Justin: Apol. I,15,13) Der Zusammenhang ist deutlich (bei Justin nochmals besonders hervorgehoben): Gott ist «ganz und vollendet», weil er in seiner Zuwendung zu den Menschen (im Sonnenschein und im Regen) keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen macht.

¹⁴⁹ Vgl. D.C. Russell: Virtue as «Likeness to God» in Plato and Seneca, Journal of the History of Philosophy 42 (2004) 241–260.

pellieren. Viele Anweisungen haben jedoch das «Innenleben» menschlicher Handlungsmotive im Blick; etwa wenn statt Mord bereits die Intention, Anderen zu schaden, Gegenstand richterlichen Urteilens wird (5,21–26). Andere Anweisungen fordern Unbesorgtheit gegenüber den Nöten des Lebens (6,25–34). Das sind insgesamt Gebote, die als blosse Erfüllung einer als Norm formulierten Pflicht gar nicht umsetzbar sind. Ohne die Ausbildung eines entsprechenden Charakters, einer festen inneren Disposition, machen sie keinen Sinn. Man kann nicht aus Pflicht reine Motive haben, ohne Sorgen leben und den Nächsten lieben wie sich selbst. Aus tugendethischer Perspektive stehen sich jedoch Legalität und Moralität nicht entgegen. Mit der Vorstellung, dass Gesetze der Förderung des Gutseins dienen, konnte auch das hellenistische Judentum sein Verständnis der Torah zum Ausdruck bringen. Die Imperative der Bergpredigt wären in diesem Sinne «Anreize» zur Realisierung glücksfördernder Charaktertugenden. Die gesamte Bergpredigt würde somit auf die Verwirklichung der Makarismen zusteuern – und nicht umgekehrt.

4. Das in der Bergpredigt anvisierte «Gutsein» steht in einem gebrochenen Verhältnis zu den Anerkennungs- und Sanktionierungsmechanismen, die in Form von Lob und Tadel in der Gesellschaft wirksam sind. Es gibt nur zwei Arten guter Taten: solche, die «gesehen werden» und Anlass zum Gotteslob geben (5,16), und solche, die überhaupt nicht in der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen werden (6,1). Diese Gleichgültigkeit gegenüber Lob und Tadel ergibt sich m.E. direkt als Folge aus dem Charakterbild, das die Makarismen zeichnen. Wer sich in seinen zentralen Werten so von den anerkannten Tugenden einer Gesellschaft distanziert, ist auf deren Lob nicht angewiesen.

5. Die Entsprechung von Tun und Sein kommt vor allem am Ende der Bergpredigt (7,13ff.) im Horizont des göttlichen Gerichts zur Sprache. Dass die guten Taten nicht aus reiner Pflichterfüllung getan werden, macht die Logik von Baum und Frucht deutlich. Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte bringen – und umgekehrt (7,18). Der moralische Wert einer Tat leitet sich von ihrem personalen Ursprung her, dem moralisch fühlenden, denkenden und handelnden Menschen. Umgekehrt lässt sich von den Taten auch auf das Gutsein eines Menschen schliessen. Die Einheit von Hören und Tun, die für alle Moralsysteme von grösster Bedeutung war, wird in der Abschlussparabel von den beiden Hausbauern ins Bild gefasst (7,24–27). Der vorbildhafte Erbauer wird (in redaktioneller Ausweitung der Q-Vorlage) ausdrücklich als «zielgerichtet klug und besonnen» (φρόνιμος) bezeichnet (7,24; s.a. 10,16; 24,45; 25,2.4.8f.) und damit gerade in seiner Charakterdisposition hervorgehoben.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Vgl. zu diesem Gleichnis und zu Mt 25,1–13 M. Mayordomo: Einstürzende Neubauten (Hausbau auf Fels oder Sand) Q 6,47–49 (Mt 7,24–27 / Lk 6,46–49), in: R. Zimmermann u.a. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 92–99; ders.:

6. Wenn wir über die Bergpredigt hinaus einen Blick auf die matthäische Jesusgeschichte werfen, dann findet sich dort in der Jesusfigur ein Modell zum Nachahmen. Er selbst lädt alle, die Gesetzesrigorismus zu Beladenen gemacht hat, dazu ein, in seiner Anwesenheit zur Ruhe zu kommen. Jesus charakterisiert sich selbst als «sanftmütig und von Herzen demütig» (11,28-30) und begründet damit seine Position als Lehrer. Damit etabliert die Erzählung Jesus als Modell für den in der Bergpredigt geforderten Charakter. Nachfolge in Gemeinschaft wird zum eigentlichen Ort der Charakterbildung.

7. Aus tugendethischer Perspektive ist auch die «goldene Regel» in 7,12 interessant. Diese moralische Maxime kann kaum zu hoch bewertet werden: Ihre Stellung im Kontext und der Wortlaut, der bewusst an 5,17-20 anknüpft, machen sie zu einer Zusammenfassung alttestamentlicher Moral, zu einem Kondensat der Bergpredigt und damit – nach matthäischem Verständnis – der gesamten Moral Jesu. Sie ist der höchste Ausdruck einer «besseren Gerechtigkeit» und entspricht der zentralen Stellung des Liebesgebotes. Dass sie zudem einer breit belegten Verhaltensmaxime entspricht¹⁵¹, stellt einen Bezug zu einer universal gültigen Moral her. Mit tugendethischen Interessen berührt sich diese Maxime darin, dass sie das Wollen des Menschen in Bezug auf sein eigenes Wohl zum Ausgangspunkt des Sozialverhaltens bestimmt. Damit fördert sie die Tugend der Empathie auf der Grundlage der Reziprozität menschlichen Verhaltens.¹⁵²

Insgesamt finden sich in der Bergpredigt viele Elemente, die tugendethisch gedeutet werden können: eine Vorstellung vom eschatologischen Glück, ein Ideal menschlicher Vollendung, ein Charakterbild, Anweisungen zur Einheit von Wollen und Sollen, von Sein und Handeln, von Hören und Tun und schliesslich ein Rollenangebot in Form der Jesusnachfolge.

Kluge Mädchen kommen überall hin... (Von den zehn Jungfrauen) – Mt 25,1-13, in: ebd., 488-503.

¹⁵¹ Vgl. A. Dihle: Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962; H.-P. Mathys, R. Heiligenthal: Art. «Goldene Regel», TRE 13, Berlin/New York 1984, 570-575.

¹⁵² M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Ges. Werke 2), Bern ⁴1954, 537f., spricht von einem «Solidaritätsprinzip». Vgl. auch H. Reiner: Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim am Glan ²1974, 348-379.

Zusammenfassung: Tugend im Vergleich (Sprache, Probleme, Motive)

	Philosophie	Hellenist. Judentum	Paulus	Bergpredigt
Begrifflichkeit: εὐδαιμονία: «Glück»	ethischer Zentralbegriff	belegt (Philo, Jos.) ^a	keine Begrifflichkeit – keine Entsprechung	Entsprechung: 5,3–12: Μακάριος («glückselig») 5,48: τέλειος («vollendet»)
Begrifflichkeit: ἀρετή = «Tugend»	ethischer Zentralbegriff Definition: Kein Gefühl, keine natürl. Anlage, sondern «habituelle Disposition» (εξις)	moralischer Zentralbegriff Keine Definition, 10 Gebote = Tugenden (Philo) ^b	keine Begrifflichkeit (Ausnahme: Phil 4,8) – Motivgebrauch ἀγαθός - καλός	keine Begrifflichkeit – Motivgebrauch ἀγαθός - καλός
Motiv: Individuum und Gemeinschaft	zentral	zentral	belegt	implizit
Motiv: Tugend und Nachahmung (τύπος, μίμησις)	peripher wichtig für erzählende Popularphilosophie (Plutarch)	belegt (Josephus) Märtyrererzählung (IV Makk)	Beleg: Phil 4,8 Nachahmung des Paulus	Nachahmung Gottes Nachfolge Jesu
Motiv: Tugend, Lob, Bewunderung	zentral (v.a. im Hinblick auf Verantwortung)	wichtig (Jos., Philo), göttliche Anerk. (IV Makk)	Beleg: Phil 4,8 Lob, Tadel, Ehre, Schande	keine menschl. Anerkennung, göttliche Anerkennung
Problem: Lernbarkeit der Tugend	pragmatisch: Gewöhnung, Übung, Belehrung, Gesetzgebung, Erzählung (Plutarch)	Erziehung durch Torah Übung (ἀσκησις: Philo)	Erfahrung des Pneuma in der Gemeinschaft	Nachfolge in Gemeinschaft
Problem: Tugend und Affekte	(klass.) Stoa: Ausschaltung der Affekte Arist.: Kontrolle der Affekte (mittl. Stoa)	Klugheit herrscht über Leidenschaften (IV Makk)	Waffen gegen Leid erfahrung Affekte als Tugend	Freude im Leid Affekte als Tugend
Problem: Tugend und äusserre Güter	Stoa: autark gegenüber Wohlstand und Leid Arist.: nicht notwendig, aber hilfreich	autark gegenüber Leid (IV Makk)	autark gegenüber Leid	autark gegenüber Leid
Problem: Wesen und Einheit der Tugend	Platon / Stoa: Tugend = Wissen (gut und schlecht) Arist.: Verstandes- und Charaktertugenden, vernünft. «Mitte»	keine bewusste Reflexion, eher auf einer Linie mit Platon und Stoa	keine Spuren einer Reflexion vorhanden, aber nicht intellektualistisch	keine Spuren einer Reflexion vorhanden, aber nicht intellektualistisch
Tugendlisten	Kardinaltugenden: Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit + Aristoteles: Grosszügigkeit, Hochherzigkeit, Seelengrösse, Freundschaft, Aufrichtigkeit, Angemessenheit in der Wahl der Worte	Kardinaltugenden + Gottesfrömmigkeit	Keine feste Liste: Liebe, Freude, Friede, Ausdauer, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstkontrolle, Reinheit, Erkenntnis, Wahrheit, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit	Armut im Geist, Trauer, Sanftmut, Verlangen nach Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit, Friede, Leidensfähigkeit
Zentrale Tugend	Klugheit / Weisheit	Gottesfrömmigkeit	Liebe	Feindesliebe (Armut im Geist)

a. Statistik: Philo: > 190mal; Josephus: ca. 150mal; EpArist: 2mal; LXX: 0mal.

b. Statistik: Philo: > 900mal; Josephus: > 300mal; IV Makk: 16mal; EpArist: 6mal; II Makk: 4mal; SapSal: 3mal; LXX (hebr. Vorlage): 0mal (in moralischer Verwendung!).

Fazit und Ausblick

Die Ausgangsfrage dieser Skizze kann m.E. positiv beantwortet werden: Das Neue Testament ist für eine tugendethische Deutung offen und kann dadurch einen Beitrag in der aktuellen theologischen Tugenddiskussion leisten. Eine wirkungsgeschichtliche Bestätigung dieser These kann an dieser Stelle nicht erfolgen.¹⁵³ Wie ein neutestamentlicher Beitrag zur aktuellen Tugenddiskussion aussehen kann, möchte ich abschliessend mit einigen Überlegungen andeuten:

1. Der Tugendbegriff ist für eine theologische Ethik am ehesten dann interessant, wenn er die Spannung zwischen Gnade und Eigenverantwortung wahrt. Eine ähnliche Spannung ist bereits im antiken Verständnis der Tugend angelegt: «Gute Menschen» zeichnen sich zwar durch eine verlässliche Disposition aus, die sie durch Übung und Erkenntnis erworben haben; sie sind aber dennoch verantwortlich für ihre Handlungen. Der moralische Charakter handelt nicht «automatisch» richtig, sondern ist in einem stetigen Prozess von Erkennen, Abwägen und Entscheiden begriffen. Die (teilweise in der Forschung etwas überzogene) «Spannung» in der paulinischen Ethik zwischen «Indikativ» und «Imperativ»¹⁵⁴ wird (seit Bultmann) häufig in der Anweisung zum Ausdruck gebracht: «Werde, der du bist.» bzw.: «Werde, die du bist.» Dieser Satz ist m.E. im Rahmen einer tugendethischen Deutung sinnvoll.

2. Ein wichtiges Anliegen jeder Tugendethik – und vielleicht auch ein entscheidender Vorteil gegenüber anderen ethischen Paradigmen – ist die Harmonisierung von Wollen und Sollen. Friedrich Schiller hat die Tugend als «Neigung zur Pflicht» aufgefasst¹⁵⁵ und die Kantische Pflichtethik mit einem

¹⁵³ Die ethischen Entwürfe von Augustin und von Thomas von Aquin verbinden wichtige Aspekte neutestamentlicher Moral mit dem zentralen Begriff der Tugend. Es wäre m.E. eine grobe Vereinfachung, dies im Rahmen einer simplen «Abfalltheorie» als Hellenisierung des christlichen Glaubens abzuqualifizieren. Vieles spricht vielmehr dafür, dass hier kongenial neutestamentliche Impulse mit den ethischen Diskursen der eigenen Zeit verantwortlich weiter entwickelt worden sind. Das sollte neutestamentliche Ethik im besten Fall leisten können! Vgl. zu Augustin F.S. Carney: The Structure of Augustine's Ethic, in: W.S. Babcock (Hg.): The Ethics of St. Augustine (JRE Studies in Religion 3), Atlanta 1991, 11–37; C. Horn: Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut, in: T. Fuhrer, M. Erler (Hg.): Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike (Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl- und Gertrud-Abel Stiftung 9), Stuttgart 1999, 173–190, und zu Thomas von Aquin Schockenhoff: Bonum hominis (Anm. 26).

¹⁵⁴ Vgl. zur Problematik R. Zimmermann: Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer «impliziten Ethik» des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes, ThLZ 132 (2007) 259–284.

¹⁵⁵ F. Schiller: Über Anmut und Würde (1793), in: B. von Wiese (Hg.): Philosophische Schriften I (Nationalausgabe 20), Weimar 1962, ²1987, 283f.

kritischen Zweizeiler bedacht: «Gerne dien' ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.»¹⁵⁶ Aufrichtigkeit und Freude sind sowohl in der Bergpredigt als auch bei Paulus Tugenden mit einer wichtigen moralischen Funktion. Sie bringen nämlich zum Ausdruck, dass moralisches Handeln Folge einer intrinsischen Motivation ist. In seiner «Grundlegung der protestantischen Tugendlehre» spricht Konrad Stock daher zu Recht von der «Freude an dem, was sein soll». ¹⁵⁷ In der Perspektive des MtEv wird das Sollen zum «leichten Joch» in der Nachfolge Jesu (Mt 11,28–30). Bei Paulus kommt die Harmonisierung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Gesetz durch den in der Gemeinschaft wirksamen Geist Gottes zustande. Beide Aspekte sollten in einer theologischen Tugendethik berücksichtigt werden.

3. Tugenden gehören in eine Gemeinschaft. Sie sind traditionsbildend und bestimmen die Identität einer Gruppe. Das Ziel der Bergpredigt, nämlich die Wesensähnlichkeit mit Gott, ist daher kein Individualisierungsprozess, sondern Teil einer Gemeinschaftserfahrung. Die Tugenden als «Frucht des Geistes» sind jedoch nicht einfach instrumentell für das Wohl der Gemeinschaft, sie gehen auch aus dem Leben und Wirken *innerhalb* der Gemeinschaft hervor. Es ist daher vom Neuen Testament her über eine Ekklesiologie nachzudenken, in der die Gemeinschaft als «Schule des Gutseins» eine Rolle spielt.

4. Wenn sich eine Gemeinschaft auch über ihre Tugenden zu erkennen gibt, dann muss sie darauf bedacht sein, solche Eigenschaften zu pflegen, die möglichst *allen* den Weg zur «Glückseligkeit» eröffnen. Hier müssen auch die neutestamentlichen Texte befragt werden: Folgen die darin genannten Tugenden z.B. einem bestimmten Muster von Männlichkeit? Schliessen sie bestimmte Menschengruppen (z.B. Frauen, Sklaven) aus?¹⁵⁸ Weiterhin muss im Rahmen dieses Gemeinschaftsbezugs auch der Beitrag der Tugend zur Überwindung von Gewalt in all ihren Dimensionen bedacht werden.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Xenien. Musenalmanach für das Jahr 1797, in: J. Peterson, F. Beissner (Hg.): Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens, 1776–1799 (Nationalausgabe 1), Weimar 1943, 357.

¹⁵⁷ Stock: Grundlegung (Anm. 26), 134.*passim*. S. 146–159 entfaltet er eine Ethik der Freude (s.a. Freude an dem, was sein soll. Grundriß einer protestantischen Tugendlehre, MJTh 5 [1993] 41–61).

¹⁵⁸ Ein Vergleich mit der römischen Herrscherpropaganda zeigte m.E., dass zumindest bei Paulus und in der Bergpredigt genderübergreifende Tugenden dominieren. Vgl. zur Frage der Männlichkeit M. Mayordomo: Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und in der paulinischen Korintherkorrespondenz, EvTh 68 (2008) 99–115.

¹⁵⁹ Vgl. meine beiden mit Walter Dietrich verfassten Beiträge: Vertrauen schaffen – Sanftmut üben – Gerechtigkeit suchen. Wege der Gewaltprävention in der Bibel, in: W. Dietrich, W. Lienemann (Hg.): Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 168–185; Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, bes. 134–140.

5. Tugend impliziert immer auch eine Anthropologie, in der die Affekte eine wichtige Rolle spielen. Gegenüber der stoischen Affektenlehre steht das Neue Testament eher auf der Seite des aristotelischen Tugenddiskurses: Tugenden dienen dem Affekthaushalt und weisen damit Gefühlen wie Mitleid und Freude eine handlungsleitende Funktion zu.¹⁶⁰

6. Eine besondere Aufgabe, die systematisch noch nicht in Angriff genommen worden ist, besteht darin, ein sprachlich angemessenes und historisch verortetes Verständnis der im Neuen Testament erwähnten Einzeltugenden zu gewinnen. Dies ist v.a. deswegen wichtig, weil Begriffe wie Demut oder Geduld heute antiquiert klingen – was angesichts ihres kirchlichen Gebrauchs nicht unberechtigt erscheint! Mit den Mitteln der Exegese sind jedoch wichtige Begriffe nicht nur vor dem Verstaub zu retten, sondern auch mit Sensibilität für ihre Anschlussfähigkeit an heutige moralische Herausforderungen im Sinne einer pluralen und vielgestaltigen christlichen Ethik zu verwenden.¹⁶¹

7. Die meisten Tugendethiken verstehen sich nicht als geschlossenes System. Die Tugend zeigt eine hohe Anpassungsfähigkeit an wechselnde soziale Verhältnisse, und selbst der Gehalt einer Tugend kann mit der Zeit variieren.¹⁶² Auch die neutestamentlichen Tugendlisten bilden keinen geschlossenen Kanon, der sich nicht erweitern liesse durch Tugenden wie Toleranz, Offenheit, Mut oder Humor. Andererseits hat die Geschichte der christlichen Ethik gezeigt, dass der Tugendbegriff auch ein Trojanisches Pferd sein kann, in dessen Bauch Sekundärtugenden wie Fleiss, Disziplin und Ordnung in den christlichen Moraldiskurs eingeschmuggelt werden können.¹⁶³ Fehlender Systemcharakter bedeutet jedoch nicht, dass es keine zentralen Inhalte gibt. Mo-

¹⁶⁰ Hier zeigt sich die Tugendthematik anschlussfähig für Fragen der praktischen Theologie.

¹⁶¹ Für die Tugend der Demut hat dies K. Wengst: Demut – Solidarität der Gedemüttigen. Wandlungen eines Begriffes und seines sozialen Bezugs, München 1987, geleistet.

¹⁶² Der Systemcharakter der Tugendethik ist umstritten. Während MacIntyres (Verlust [Anm. 5]) klassischer Entwurf deutlich systemkritisch ist, haben sich andere Tugendethiker und -ethikerinnen um grössere Geschlossenheit bemüht (z.B. Slote: From Morality [Anm. 8]).

¹⁶³ Auf den Punkt bringt das Problem U. Wolf: Tugend und Glück. Was Platon und Aristoteles lehren, in: R. Stäblein (Hg.): Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1999, 27–40 (27f.): «Sollen Primär- und Sekundärtugenden den Individuen nicht äusserlich bleiben, müsste man erklären oder begründen, warum es für die Person sinnvoll ist, bestimmte Tugenden zu besitzen und auszuüben. Doch meistens wird nicht dies geleistet, sondern es werden Handlungsregeln oder Normen zu begründen versucht, und so gerät der Tugendbegriff noch auf andere Weise in Zweifel, denn Tugenden wären dann nichts weiter als Dispositionen, sich an bestimmte Normen zu halten.»

derne Tugendethiker und -ethikerinnen argumentieren – und sie haben Aristoteles auf ihrer Seite –, dass es Tugenden gibt, die universalisierbar sind. Die beste Kandidatin dafür ist aus philosophischer Sicht die Tugend der Gerechtigkeit. Vom Neuen Testament her darf die Liebe den Rang der Königstugend beanspruchen, und zwar Liebe in der Form, dass die Christusnachfolge erkennbar wird durch das Handeln der Gemeinde in freier Hingabe an den Nächsten. Das impliziert für die Tugendethik, dass alle Charaktereigenschaften moralisch zu hinterfragen sind, die sich nicht mit der Liebe vereinbaren lassen.¹⁶⁴

Abstract

Der Begriff der Tugend (*arete*), der im Zentrum der griechisch-römischen Ethik stand, spielt im gegenwärtigen Diskurs eine zunehmend wichtige Rolle. Der vorliegende Aufsatz unternimmt den Versuch einer tugendethischen Deutung neutestamentlicher Moral. In einem ersten Teil wird das Thema in der antiken Philosophie, Biographie, in Zeugnissen des Alltagslebens und in einigen jüdisch-hellenistischen Werken (Philo, IV Makk, Josephus) dargestellt. Im zweiten Teil werden Aspekte neutestamentlicher Moral am Beispiel des Paulus und der matthäischen Bergpredigt tugendethisch gedeutet. Der Aufsatz endet mit einem Ausblick auf eine neutestamentlich orientierte Tugendethik.

The concept of virtue (*Arete*), which was at the centre of greco-roman ethics, is playing a more and more important role in actual ethical discourse. The present article aims at a virtue-ethical interpretation of New Testament morality. In a first part the evidence is analyzed in ancient philosophy, biography, expressions of daily life and in some Jewish-hellenistic works (Philo, IV Macc, Josephus). In the second part some aspects of New Testament morality (Paul and Matthew's Sermon on the Mount) are interpreted in a virtue-ethical perspective. The article ends with some theological proposals for New Testament oriented virtue ethics.

Moisés Mayordomo, Bern

¹⁶⁴ Dies festzuhalten erscheint mir dringend angesichts der erneuten Instrumentalisierung der Tugend für den Entwurf «nationaler Leitkulturen» oder für die Steigerung wirtschaftlicher Produktivität. Aus neutestamentlicher Sicht haben solche Prozesse keinen theologischen Segen zu erwarten.