

ihn ausgestellt? in: Das Problem der Universität. Eine internationale und interdisziplinäre Debatte zur Lage der Universitäten, hrsg. v. U. Reitemeyer, J. Helmchen, Münster 2011, 49-68. (Ethik im Unterricht, Band 10), 67: „In der unternehmerischen Logik, welche die Universitäts- und Studienreform durchzieht, ist diese Auffassung vom Wissen (sc. Wissen als Rohstoff, unterworfen partikularen Interessen, d. Verf.) nur ein weiterer funktionaler Bestandteil in dem Investitions- und Verrechnungskomplex „Gesellschaft“. Insofern entsteht die Vorstellung, dass die bildungspolitisch seit Jahrhunderten beklagte ungleiche Verteilung des Zugangs zu Wissen unter der Herrschaft neuer funktionaler Sachlogik nunmehr vielleicht nicht gerechter,

aber funktional angemessener in der Entsprechungslogik eines erneuerten Taylorismus aufgehoben sein könnte.“

- 84) P. Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1982, 267: „Die Titelträger wiederum betreiben objektiv die Devalorisierung der Anwärter, indem sie ihnen gewissermaßen ihre Titel überlassen und solche zu erwerben suchen, deren (relative) Seltenheit sich noch behauptet hat oder aber dadurch, daß sie in den Kreis der Titelträger Unterschiede einführen, die aus der Anciennität der Titelgewinnung hergeleitet werden (wie die Manieren).“

HEIKE BOTTLER, Frankfurt a. M.

Tugenden und Werte der westlichen Welt

Die Wurzeln der christlich-abendländischen Lebensordnung

In memoriam Prof. Dr. Klaus Westphalen

„Westliche Wertegemeinschaft“ ist seit längerem zu einer Formel geworden, deren sich hochrangige Politiker, die die Länder des Westens vertreten, prononciert bedienen. Sie müsse sich zumal in Zeiten ihrer Bedrohung bewähren und die sie tragenden universellen Prinzipien verteidigen. Die Verfassungen der Staaten, in denen sie verankert seien, machten ihren Schutz zur absoluten Verpflichtung. Unter diesen prinzipiellen Verpflichtungen ist vor allem die Trias der Menschenrechte verstanden: „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“. Sie sind bekannt und in ihrer Geltung allgemein anerkannt. Auch sie wurzeln in den Anfängen Europas. Doch davon soll hier nicht die Rede sein.

Hier geht es um die gleichermaßen oft eingeforderten „Tugenden und Werte des Westens“, die die Lebensordnung des christlich-abendländischen Kulturraumes prägen. Welche diese sind, wann sie entstanden sind und wie sie sich von den Anfängen bis in unsere Zeit entwickelt haben, ist freilich keineswegs allen geläufig, in mancher Hinsicht auch wissenschaftlich umstritten. Als „Tugenden und Werte“ begreift man subjektive Eigenschaften, „Tauglichkeiten“ die das Verhalten eines Einzelnen wie auch eines Kollektivs auszeichnen. Sieben Grundtugenden sind es, die der Lebensordnung des Westens ihr

charakteristisches Profil geben. Sie teilen sich in die vier „klassischen“ und in die drei „christlichen Tugenden“ ein.

Diese sieben Grundtugenden haben als gemeinschaftsprägende Wertvorstellungen eine Tradition. Sie sind nicht vom Himmel gefallen, sondern haben sich im Laufe von über zwei Jahrtausenden allmählich herausgebildet. Ihre Wurzeln senken sich hinab bis in die früheste Antike. Diese Wurzeln auszugraben und die allmähliche Verfestigung des daraus Gewachsenen im Denken und Handeln der Menschen bis in unsere Zeit mitezuerleben lohnt sich. Schafft und verstärkt es doch ein Verständnis für die grundlegenden Bedingungen, unter denen Gemeinschaft im Großen wie im Kleinen gelingt. Zudem bietet es die einzigartige Gelegenheit, unserer heutigen christlich-abendländischen Lebensordnung auf die Spur zu kommen.

Die klassischen Tugenden

Solons politisches Ordnungsmodell

Die ersten Spatenstiche senken sich in die Erde der frühgriechischen Literatur, und zwar in eine der solonischen Elegien. SOLON (640-560 v. Chr.) war der erste Dichter Athens. Als Politiker und Literat sollte er „ein geradezu exceptionelles Ansehen“ (HARTWIN BRANDT, 84) erlangen. Er

hatte die politische Führung in seiner von Krisen geschüttelten Heimat inne.

Vor den Augen der als Schutzpatronin auf der Akropolis waltenden Göttin Athene war die Stadt völlig aus den Fugen geraten. Unter den Bürgern herrschte eine höchst angespannte Situation, weil die Schere zwischen den reichen Landbesitzern und den verschuldeten Kleinbauern immer weiter auseinander ging. Adelige und Normalbürger standen sich in Feindschaft gegenüber. Solon wollte diese durch neue Gesetze als „Versöhner“ der Gegensätze beenden. Sein Ziel war es, eine neue politische Ordnung in seiner Heimatstadt herzustellen. In seiner „Staatslegie“ (F 3D), also einem „Klagelied“ mit aufforderndem Charakter, rechtfertigt er sein Vorhaben: Athen, die Vaterstadt, so klagt Solon, gehe zugrunde, nicht weil Zeus es will oder die Schutzgöttin Athene. Die Athener selbst seien schuld.

(...) Die Bürger, verlockt vom Reichtum, wollen die mächtige Stadt in | ihrer Torheit verderben, und auch der Volksführer ungerechter | Sinn, denen schon bereitet ist, wegen ihrer großen Hybris viele | Schmerzen zu leiden. Denn nicht verstehen sie es, den Übermut zu | zügeln, und nicht, sich in ordentlicher Weise und in Ruhe an dem | zu erfreuen, was beim Mahle vor ihnen liegt. Sie sind aber nur des|halb reich, weil sie zu unrechtem Tun verleitet sind, und indem sie | weder heiliges Gut noch etwa auch der Gemeinde Gehöriges scho|nen, stehlen sie räuberisch, der eine von hier, der andere von dort, | und hüten sich nicht vor den heiligen Grundfesten der Dike, die, | obwohl sie schweigt, weiß, was geschieht und was vorher war, und | die mit der Zeit ganz sicher kommt und Rache nehmen wird.
(Übersetzung: E. SIEGMANN/M. STAHL)

Die Rache der Göttin des Rechts (Dike), die in den Untergang führe, komme über Athens Bürger wegen des Zustandes der Dysnomie. Rettung sei nur durch deren Gegenteil möglich, durch die Eunomie. Unter „Eunomie“ ist von den Begriffsbestandteilen her (εὖ-νόμος/νέμειν) sowohl „Wohl-Gesetzlichkeit wie auch „Wohl-Verteilung“ zu verstehen. Die Kritik, die der Staatsmann den Athenern in aller Schärfe vorträgt, kreist um zwei Grundverhaltensweisen des Menschen: mangelnder Sinn für das richtige Maß und mangelnder Sinn für das Recht, „Hybris“ (ὑβρις) und

„unrechter Sinn“ (ἄδικος νόος). Dieser Vorwurf trifft zwar bis zu einem bestimmten Grad die Gesamtheit der Bürger, insofern sie in ihrem Unverstand, dem Geld verfallen, die Stadt gefährden – wodurch deutlich wird, dass sie das rechte Maß überschreiten.

Hauptsächlich gilt die Kritik jedoch den führenden Schichten des Staates, den „Führern des Volkes“, also den Adelligen; denn ihr Verhalten sei verkommen; sie wüssten nicht, ihre Sucht nach „Sатtheit“ zu bezähmen, die Augenblicksfreuden des Mahles in Grenzen zu halten. Ihr Reichtum rühre nur von ihren ungerechten Taten her; sie raubten und stählen, hätten keine Achtung vor den „erhabenen Satzungen der Dike“ (der Göttin des Rechts). Maßlosigkeit und Ungerechtigkeit stehen – das wird hier besonders einsichtig – in einem kausalen Zusammenhang, insofern der Maßlose auch das für eine Gemeinschaft als verbindliche Norm gesetzte Maß, nämlich Recht und Gesetz, überschreitet.

So zerrütten „Hybris“ und „unrechter Sinn“ vor allem der Volksführer das soziale Gefüge und gefährden die innere, auf den Gesetzen gegründete Ordnung. Missverhältnisse im Besitz der Bürger, soziale Spannungen sind die notwendige Folge. Damit „geißelt Solon die Verbrechen der herrschenden Schicht.“ (HERMANN FRÄNKEL, 254). Er wirft ihr eine räuberische Gesinnung vor. Die Schuld am kommenden Unheil hätten diese üblen Vertreter des Staates zu tragen. Da aber weder Zeus noch die unsterblichen Götter Athen zugrunde gehen ließen, würden sie vorher strafend eingreifen. Die rächende Dike würde gerade über die Schuldigen, selbst wenn sie sich auch im innersten Winkel ihrer Häuser verstecken sollten, Unheil und Verderben bringen.

Der schlimme Missstand, von dem Athen betroffen ist, wird von Solon als „δυσνομία/ Dysnomie“ bezeichnet. Damit ist den Begriffsbestandteilen (δυσ-νόμος/νέμειν) entsprechend sowohl ein „übler Gesetzeszustand“ wie auch eine „üble Verteilung“ des Reichtums gemeint. Davor warnt Solon und stellt – man beachte die begriffliche Opposition – sein Konzept der „Eunomie“ dagegen, womit er eben beide Übel beseitigen will. Insofern tritt er als Gesetzgeber und als Sozialreformer auf. Athen sollte eine

neues politisches Ordnungsmodell bekommen, wofür erstmals nicht die Götter zuständig sind, sondern ein Mensch die Verantwortung übernimmt (vgl. dazu WERNER JAEGER, Bd. I, 193). „Mit der Eunomie wurde zum ersten Mal ein Begriff politischer Ordnung geprägt“ (CHRISTIAN MEIER, 82). Diese Neuordnung sollte Hybris und Maßlosigkeit wie auch alles Unrecht („krumme Rechtssprüche“) beseitigen, letztlich so die Ursachen von Zwietracht und Feindschaft eliminieren.

Der „Staat“ Athen erscheint hier – zwar unter dem religiösen Überbau des göttlichen Planens und Schutzes – erstmals als ein vom Willen und der Entscheidungskraft einer politischen Persönlichkeit geregeltes Ordnungssystem, das auf allgemein gültigen Gesetzen gegründet ist. Dass diese solonische Leistung zukunftsweisend ist, wird allseits anerkannt. MICHAEL STAHL (385ff.) sieht in diesem Prozess mit Recht „die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens“. Wenn sich also „Maßlosigkeit“ und „Unrechtssinn“ zerstörerisch für die Ordnung des Staates auswirken, so müssen deren Gegenteil die Garanten eines funktionierenden Staates sein; das sind „Mäßigung“, „Beherrschtheit“ im Sinne der Einhaltung des rechten Maßes, und „Gerechtigkeit“. Die griechischen Begriffe dafür sind σωφροσύνη (Sophrosyne) und δικαιοσύνη (Dikaiosyne). In ihnen sieht Solon die Wesenserfüllung des Menschen, der als Bürger sein Schicksal in die eigene Hand nimmt. Hier beginnt ein spezifisches europäisches Denken“ (Meier, 74).

Damit sind wir zwei der klassischen Werte, die heute in Politik und Gesellschaft der westlichen Welt Gültigkeit beanspruchen, auf die Spur gekommen: „B e h e r r s c h t h e i t / M ä ß i g u n g“ und „G e r e c h t i g k e i t“. Ihre Wurzeln liegen im 7./6. Jh. v. Chr. Sie sind als politische Tugenden grundlegend für die „Eunomie“ der Polis, also für eine rechtlich und sozial geregelte Ordnung des Staates.

Tyrtaios' Heldenideal

Athens größte Konkurrenzstadt war Sparta, auf der Peloponnes gelegen, ein Militärstaat, der straff und hierarchisch – unter einem Doppelkönigtum – organisiert und von einer rigorosen Verfassung (der sog. „großen Rhetra“) gestützt war. Diese

Stadt war auf Herrschaft, auf Durchsetzungskraft und Anerkennung hin angelegt. Ruhm und bedingungsloser Einsatz im Kampf waren fast ausschließlich die Lebensziele. TYRTAIOS, der wohl etwa von 680-600 v. Chr. als Bürger in Sparta lebte, war vielleicht der bedeutendste spartanische Dichter. Er verkündete in seinen Liedern das Heldenideal dieses kriegerischen Volkes (F 9D):

Heimat und sämtliche Bürger schätzen als Kleinod den Helden, | der sich die Beine gespreizt standhaft im Vorkampfe hält, | jeden Gedanken auch nur verwirft an schmähhliches Fliehen.

Höchstes Handlungsmotiv des auf Selbsterhaltung bedachten „Staates“ war die Verteidigungsbereitschaft. Der Opfertod für das Vaterland ist daher oft Thema der Preislieder auf heldische Tapferkeit. Das leider von HORAZ unangemessen übersetzte Diktum auf den Gefallenenod: „*Dulce et decorum est pro patria mori*“ (carm. III 2, 13) das in den großen neuzeitlichen Kriegen des europäischen Kontinents als Heldenparole fast bedenkenlos missbraucht worden ist, hat sein Original in einer Elegie des Tyrtaios (F 7.7 D, v. 1-14). Es steht dort mit einem ganz anderen Sinn und in einem eindeutig bestimmbareren Zusammenhang:

Schön ist der Tod, wenn man fällt in der vordersten Reihe der Krieger, | als ein tüchtiger („guter“) Mann, der um sein Vaterland kämpft. | Preiszugeben dagegen die eigne Gemeinde, die reichen | Äcker, und betteln zu gehn, bringt das bedrückendste Leid, | wenn mit der lieben Mutter, dem greisen Vater, den kleinen | Kindern, der würdigen Frau jemand auf Wanderschaft zieht. | Seine Gesellschaft ist denen zuwider, zu welchen er hinkommt | unter dem Zwange der Not, unter der Armut Gesetz, | und erschändet sein Haus und widerlegt der Erscheinung | Glanz. Unehre geht mit, Schlechtigkeit ist sein Geleit. | Wenn denn also ein Mann, der heimatlos ist, keine Rücksicht, | keine Achtung erfährt, auch seine Nachkommen nicht, | wollen wir mutvoll kämpfend für dieses Land und die Kinder | sterben, das Leben nicht haltend in ängstlicher Hand. (Übersetzung: Hermann Fränkel)

Nicht „das Sterben für das Vaterland ist süß und anmutig“, sondern das „Totsein“, das „Gefallensein“ für die Heimatstadt ist „ehrentvoll“ (so zutreffender als „schön“). Das Sterben an sich ist niemals, auch nicht im Kampf an vorderster

Front, ein „süßer, angenehmer“ oder „schöner“ Akt. Der nachfolgende Text lässt zudem erkennen, dass solcher Heldentod der Rettung der eigenen Gemeinde, der eigenen Äcker dient, damit Kinder, Frauen und Greise eine feste Bleibe haben. Tapferer Kampf ist gefordert zur Verteidigung gegen Vertreibung, Heimatlosigkeit, Schande und Angst der Angehörigen, der Mitglieder eines Kollektivs. Der Leistung des „tüchtigen Mannes“ (ἀγαθὸς ἀνὴρ), der nach ALBIN LESKY (113) „das ideelle Kernstück der ganzen Dichtung des Tyrtaios“ darstellt, kommt deshalb eine politische Funktion zu.

Für diese „Tüchtigkeit“ steht im Griechischen der Begriff „Arete“ (ἀρετή). Dieser Begriff hat eine weitgefächerte Bedeutung: „Trefflichkeit, Vollkommenheit, Geschicklichkeit, Tapferkeit, Tugend, Edelmut“. Im spartanischen Lebensverständnis, das uns in Tyrtaios' Gedichten zugänglich wird, erscheint das Wort einzig auf die Bedeutung „Tapferkeit“ festgelegt. Der „tüchtige Mann“ ist der „tapfere Mann“, der „Held im Krieg“. In der vorliegenden Elegie begegnet nicht „Arete“ als Begriff für diese Eigenschaft des Mannes, dafür steht zweimal in den anschließenden Versen die Verbindung „tapferer Sinn/Mut“ (ἄλκιμος θυμός). Als Substantiv dazu bietet der dorische Dialekt, in dem Tyrtaios schreibt, „alke“ (ἀλκή), das die enge Bedeutung von „Wehrkraft, Mut, Tapferkeit“ aufweist. In seinen Gedichten „appelliert Tyrtaios an das Selbstbewusstsein der spartanischen Nation“ (Hermann Fränkel, 177).

Dieses Selbstbewusstsein des Kollektivs ist also, soweit die überlieferten Texte darüber Aufschluss geben, auf die Tugend der Tapferkeit gegründet. Sie hat im Militärstaat Sparta die konstituierende Kraft und Funktion. Tapferkeit im Kampf wird gewiss auch in den homerischen Epen gerühmt, dort spielt sie allerdings nirgends eine staatstragende Rolle. Eine solche wird erstmals in den „Kampfaufrufen“ des Tyrtaios fassbar. Nach Ausweis der Überlieferung hat Tyrtaios auch ein Gedicht mit dem Titel „Eunomia“ geschrieben, worin von ihm wohl das Ideal einer gesetzlich geregelten Ordnung, einer „Verfassung“ für Sparta gezeichnet wird. Insofern erweist sich „Tapferkeit“ bei Tyrtaios

als die einzige grundlegende Eigenschaft, die das Funktionieren des politischen Ordnungsmodells in Sparta garantiert. Da jeder Staat aber auf Militär – zum Zwecke der Verteidigung – angewiesen ist, kommt dieser Tugend allgemein eine integrierende Rolle im Staat zu. Im attischen Griechisch steht für „Tapferkeit“ nahezu ausschließlich der Begriff ἀνδρεία („andreia“). Tapferkeit stellt demnach die dritte der klassischen Tugenden dar, die sich sozusagen aus dem spartanischen Boden auf der Peloponnes – wiederum bei einem frühgriechischen Dichter – im 7. Jh. v. Chr. ausgraben lässt.

Xenophanes' „unsportliches“

Kontrast-Programm

In die frühgriechischen Dichter reiht sich auch ein „Naturphilosoph“ ein: XENOPHANES (um 570-470 v. Chr.), eine Gestalt, die außerhalb Griechenlands – zunächst in Kleinasien und dann in Süditalien lebend – ihre Lehren verkündete und damit Wirkung erzielte. Er stellte sich gegen alle gültige Tradition. In seinem Werk „Über die Natur“ vertritt er einen strikten Monotheismus, lehnt damit die ganze homerische Götterwelt verächtlich ab. GEORG WILHELM HEGEL nannte Xenophanes einen „Sturmvogel der griechischen Aufklärung“. Als „Anti-Homer“ setzte er sich auch bewusst in Gegensatz zur körperlichen, kämpferischen Leistungsfähigkeit des Helden. Das olympische Sportideal war ihm zuwider. Das bringt der Dichter in einer Elegie (F 2 D) eindringlich zum Ausdruck:

Angenommen, ein Mann wird Sieger durch Raschheit der Füße, | oder im Fünfkampf, dort wo der Bezirk sich des Zeus | an dem Pisa-Ufer erstreckt in Olympia, oder als Ringer, | oder auch weil er die Kunst schmerzhaften Boxens besitzt, | oder als Ringer und Boxer zugleich (eine schreckliche Kampfarmt): | dieser erscheint dann dem Volk würdiger, wenn es ihn sieht, | und er erhält bei Festen den Ehrenplatz zur Belohnung, | und gespeist wird er aus dem Gemeindebesitz | von der Stadt, und empfängt dazu eine kostbare Gabe; | auch wenn nur sein Gespann siegte, bekommt er all das; | ohne mir gleichzukommen an Wert. Denn besser als Stärke | sei es von Mann oder Ross, ist doch die Weisheit (sophia), die ich kann. | Nein,

diese Satzung beruht auf reiner Willkür; 's ist unrecht | treffliche Weisheitskunst (*sophia*) minder zu werten als Kraft. | Denn mag einer im Volk im Faustkampf trefflich und gut sein, | oder im Fünfkampf vielleicht, oder als Ringer sehr stark, | oder an Raschheit der Füße (und dieses gilt immer als erstes | und vornehmstes, wo man Leistung der Stärke erprobt): | so wird doch die Ordnung des Staates durch ihn nicht gebessert. | Kleine Freude erwächst davon der heimischen Stadt, | dass da jemand am Ufer von Pisa im Wettkampf Erfolg hat, | denn die Kammern der Stadt werden durch solches nicht fett. (Übersetzung: HERMANN FRÄNKEL)

Xenophanes wendet sich ausdrücklich gegen das Ideal des olympischen Sports. Ruhm und materiellen Lohn für Siege im Laufen, Ringen, Boxen, Pferderennen, im Fünfkampf verurteilt er. Der Erfolg bringt nur dem Sieger Vorteile: höheres Ansehen im Volk, den Ehrenplatz bei Festen, die Speisung aus dem Gemeindebesitz. Der Polis, der Bürgergemeinschaft aber bringt der olympische Sieg fast nichts. Die Freude ist für die heimische Stadt nur gering und die Kammern der Stadt werden dadurch nicht fett. Die *Eunomia*, die gesetzlich geregelte und sozial ausgeglichene Ordnung des Staates wird weder durch die Kraft der Fäuste noch durch die Schnelligkeit der Männer und Pferde besser. „Deswegen ist wohl nicht stärker im Zustand der *Eunomie* die Polis (μαλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις).“

Warum widersetzt sich Xenophanes so aggressiv einer im Volk seit fast zweihundert Jahren verwurzelten Tradition? Weil er dagegen etwas Besseres bieten zu können glaubt, nämlich seine nur ihm eigene σοφία (*sophia*). Was meint er damit? *sophos/sophia* meint bis zu Xenophanes' eigenmächtigen Gebrauch „die praktische, technische Klugheit“, auch „die dichterische Kunstfertigkeit“. Der Dichter gibt dem Wort nun einen neuen Inhalt. Der Begriff meint zunächst seine „Kunst“ im Dichten, erfasst aber auch das darin gebotene Wissen, seine neuen Vorstellungen über Gott und die Welt. Da Xenophanes aber alle tradierten Meinungen an einem moralischen Maßstab misst (den olympischen Göttern entzieht er z. B. mit dem Vorwurf, sie würden wie die Menschen stehen, buhlen und betrügen, ihre Glaubwürdigkeit), wird der Begriff ethisch akzentuiert.

CONSTANTIN J. VAMVACAS (140) betont, der Dichter erkenne im „Geist“ (und nicht im Körper) „das Mittel zur guten Ordnung und rechten Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten“. Demnach kommt dem *sophos*-Begriff hier erstmals in der griechischen Literatur die Bedeutung von „Weisheit“ zu. Da aber auch die Sinnnuance „Kunst“ im Wort mitschwingt, übersetzt EDUARD FRÄNKEL hier den Begriff mit „Weisheitskunst“.

Wichtig ist, dass der Begriff „*sophia*“ in seinem Inhalt der in der Verbindung „*philosophia*“ („Liebe zur Weisheit“) gegebenen Verwendung sehr nahe kommt (vgl. OLAF GIGON, 158). Mit dieser seiner *sophia*, also seiner in dichterischer Form vorgebrachten Philosophie glaubt Xenophanes für das Gedeihen der Polis, für deren in jeder Hinsicht geregelte Ordnung weit mehr zu leisten als ein siegreicher Olympiakämpfer. Die *Eunomia* als „gesetzlich geregelte Ordnung“ des Staates ist hier wie bei Solon Zentralbegriff, mit dem das politische Ideal erfasst wird. Die Leistungskraft eines tüchtigen Mannes, die Tugend (*Arete*), die staatsfördernd wirkt, ist demnach allein die „*Sophia*“. Mit der Orientierung der „Weisheit“ auf die *Eunomia* hin wird auch bei diesem Dichter deren politische Rolle eindeutig fixiert. Damit kommt er Tyrtaios nahe, für den allerdings diese Rolle allein der Tapferkeit zufällt. Auf einem außerhalb des Mutterlandes gelegenen griechischen Boden, in Süditalien, hat unsere Spurensuche schließlich den Geburtsort der vierten klassischen Tugend entdeckt: „*sophia*“, „die Weisheit“.

Die vier Grundtugenden in Platons *Politeia* („Ideal-Staat“)

Die Grabungen an den Wurzeln der europäischen Kultur haben die vier „klassischen Tugenden“ zutage gefördert. Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit sind Wertvorstellungen von griechischer Provenienz. Sie alle sind – das ist eine gewichtige Erkenntnis – als grundlegende Tugenden der *Eunomia*, „dem gesetzlich geregelten Zustand des Staates“ zugeordnet. Gewiss mögen diese Tugenden fallweise in ähnlicher Bedeutung auch bereits im Alten Testament (z. B. im „Buch der Weisheit“ 8,7) zur Geltung kommen, dort aber niemals als Grundlagen einer

politischen Ordnung. PLATON hat die vier politisch dimensionierten Tugenden in ein System gebracht, das den Staat, seine geregelte Ordnung, seine Verfassung, die „*Politeia*“ trägt.

Zwischen der Entstehungszeit der vier klassischen Tugenden und ihrer „Verarbeitung“ durch Platon (etwa 420 - 400) liegen um die zwei Jahrhunderte. In dieser Zeit sind diese „moralischen Tauglichkeiten“ in ihrer Funktion als politische Wertvorstellungen einer Person oder eines Kollektivs nachweislich neben der Dichtung auch in der Prosaliteratur verwendet worden – mit denselben oder synonymen Begriffen oder in sinngemäßer Umschreibung: die „Tapferkeit“ und die „Weisheit/Klugheit“ in HERODOTS Darstellung des Abwehrkampfes gegen die Perserangriffe (vgl. etwa das DEMARATOS-Gespräch, *Hist.* VII 101ff.) bzw. bei dessen Charakteristik des THEMISTOKLES (*Hist.* VIII 110), die „Gerechtigkeit“ und „Mäßigung“ in PERIKLES' Grabrede bei THUKYDIDES (II 37ff). Platon hat die vier Tugenden jedoch zu einer Einheit verbunden und ihnen ganz spezifische Funktionen im Staat zugewiesen.

In Platons Philosophie ist alles menschliche Denken, Verhalten und Tun von der Idee des Guten her bestimmt. Demnach sind die vier Tugenden gewissermaßen in der Realität verwirklichte Erscheinungsformen dieser Idee. In seinem „Staatswerk“ („*Politeia*“) vergleicht der Philosoph den Aufbau des Staates mit dem der menschlichen Seele. Wie die Seele in sich dreigeteilt ist, in einen „begehrlichen“, „muthaften“ und „vernunftgeleiteten“ Teil, so ist im Staat die Bürgerschaft in drei Stände eingeteilt, den „Nährstand“, der die für die Ernährung zuständigen Bauern und Handwerker umfasst, den „Wehrstand“, den die für die Sicherheit verantwortlichen Polizisten und Soldaten ausmachen, und den „Lehrstand“, der den Philosophen zusteht.

Die Tugend der „Mäßigung/Beherrschtheit“ steht in der Seele dem begehrlichen Teil zu, die der „Tapferkeit“ dem muthaften, die der Weisheit dem vernunftgeleiteten. Ebenso gehört unter den Staatsbürgern die „Mäßigung“ zum „Nährstand“, die „Tapferkeit“ zum „Wehrstand“ und die „Weisheit“ zum Lehrstand. Der Tugend der „Gerechtigkeit“ sind gleichermaßen alle verpflichtet; sie ist darauf bedacht, dass jeder Teil/Stand seine

Funktion erfüllt. Sie lässt jedem Einzelnen „das Seine tun“ (*Pol.* 370a).

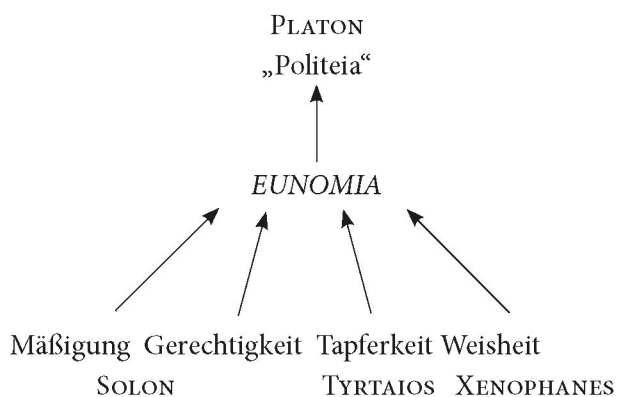
Platons „Idealstaat“ orientiert sich am Ziel des Glücks aller Bürger. Dieses wird nur durch eine geregelte Ordnung des Staates gewährleistet, also in einer Art von „*Eunomia*“, in dem alle Teile ihre Funktion, d. h. die ihnen zustehende Tugend vollkommen verwirklichen. Da die „Weisheit“, nach dem die „Philosophen“ streben, als höchster Wert angesehen wird, stehen die Philosophen an der Staatsspitze. Sie garantieren, dass die Übel des Staates ein Ende nehmen, der Staat also in einen Zustand des Glückes gerät. Im Postulat des „Philosophenkönigtums“ ist diese Vorstellung in aller Deutlichkeit formuliert:

„Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also, wenn nicht beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, <...> eher gibt es keine Erholung von den Übeln des Staates“. (*Politeia* 473 c7f.)

Ist das, was Platon in seiner Staatslehre vertritt, realistisch? Hat eine solche Funktionalisierung der Grundtugenden im lebendigen Zusammenleben der Menschen einen Sinn? Können Philosophen, denen die Tugend der Weisheit zugeordnet wird, tatsächlich die Verwaltung eines Staates zum Glück der Bürger führen? Platon wollte mit seiner „*Politeia*“ ganz sicher kein Regelwerk zur Verwirklichung einer bestimmten Staatsform vorlegen. Er selbst bezeichnete seine Vorstellung als ein „*Paradeigma*“, also als ein Beispiel. „An ihm zeigt sich, was der Staat seiner Natur nach sein kann und soll“ (HELMUT KUHN, 25). Gewiss lag Platons Konzeption das Ziel zugrunde, auf die politischen Unruhen im Athen seiner Zeit verändernd einzuwirken (vgl. dazu MICHAEL ERLER, 250). Doch darf seine Staatstheorie als Ganzes niemals als normative Vorgabe für die reale Polis verstanden werden. BERTRAND RUSSELL (84) stellt deshalb richtig fest: Das Konzept „wurde nicht als ein praktischer Plan für den wirklichen Aufbau eines Stadtstaates vorgeschlagen“, sein „Staat“ sei „einfach ein Modell zur Diskussion und Klärung gewisser Gedankengänge“.

Platon kannte die geistigen Leistungen der Dichter und Denker der griechischen Frühzeit

sehr wohl. Er hat sie als „der große Ordner des geistigen Besitzstandes der Nation“ (WERNER JAEGER, Bd. 1, 126) in seinem Lebens- und Staatsverständnis zueinander gebracht und einer Bewertung unterzogen. Durch ihn haben die Erkenntnisse und Entdeckungen der Frühzeit zugleich eine Tradition erhalten. Für die vier Grundtugenden bedeutet dies: Sie sind nicht die Entdeckung eines Mannes zu einer glücklichen Stunde, sondern wuchsen an verschiedenen Orten und mit unterschiedlichen Zielen über viele Jahre hin allmählich heran. Platon hat die „Gewächse“ zu einem Viererkomplex zusammengefügt, der von da an in der Geistes- und Kulturgeschichte Europas energisch fortgewirkt hat. Dieser Prozess lässt sich in folgendem Schema verdeutlichen:



Platons Theorie der Grundtugenden wurde für die ganze tugendethische Theorie der Folgezeit richtungsweisend. Sie spielen bei ARISTOTELES, in der älteren Stoa eine nicht geringe Rolle, für den Römer CICERO gehören sie zum festen Wissensbestand der Philosophie (z. B. ist das 3. Buch seines Werkes *De officiis* nach den vier Grundtugenden TEMPERANTIA, IUSTITIA, FORTITUDO,

SAPIENTIA eingeteilt). Man hat im platonischen Kanon jene vier Grundtugenden erkannt, an denen jede Lebens- und Staatsordnung entscheidend „hängt“. Für diesen Befund hat im 4. Jh. n. Chr. erstmals der römische Politiker und spätere christliche Kirchenlehrer AMBROSIVUS VON MAILAND den Begriff „Kardinaltugenden“ geprägt – abgeleitet vom lat. Wort *cardo* (Türangel, Dreh- und Angelpunkt). Für AUGUSTINUS gehören diese vier Kardinaltugenden mit zu den tragenden Grundlagen in seinem „Gottesstaat“. In der Scholastik des Mittelalters „orientierte man sich an dem platonischen Schema der vier Kardinaltugenden“ (JOHANNES HIRSCHBERGER). Seither gehören Sie zum Kern der christlich-abendländischen Ethik.

Die christlichen Tugenden

Die Wertetrias in Paulus' Korintherbrief

Diese christlich-abendländische Ethik gründet jedoch, wie bereits angedeutet, auf dem Kanon von sieben Tugenden. Zu den vier klassischen Tugenden sind die drei christlichen hinzutreten. Diese Tugenden sind, wiewohl sie als Einzel-tugend in der einschlägigen christlichen Literatur, besonders in der Bibel an verschiedenen Stellen genannt und bekannt sind, erstmals vom Apostel PAULUS zu einer Trias zusammengefasst worden. Im 1. Korintherbrief 13 ist die Dreiheit ein für alle Mal fixiert: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“

Die zuerst auf Griechisch bezeichneten Kardinaltugenden (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) werden bald in lateinischer Sprache *fides, spes, caritas* genannt. Sie werden als Verhaltensweisen, als innere

Die Kardinaltugenden in einer der Stenzen Raffaels in den Vatikanischen Museen





Julius Schnorr von Carolsfeld:
Glaube, Liebe, Hoffnung

Einstellungen verstanden, die dem Christen im Leben eine feste Grundlage geben. Dabei tragen sie von ihrem römischen Sinngehalt sicher noch einiges an Bedeutung in sich: *fides*, der Glaube, der vom Vertrauen auf Gott und dessen Hilfe bestimmt wird, *spes*, die Hoffnung, die sich als Zuversicht auf eine gelingende Zukunft versteht, in Rom sogar als personifizierte Göttin in einem Tempel verehrt, *caritas*, die auf den Anderen gerichtete wertschätzende Liebe. Diese Grundtugenden mögen gewiss auch von der hellenistischen Philosophie, bes. der Stoa, in ihrem Sinngehalt unterfüttert sein. Alle drei Werte gewannen freilich in der neuen Religion des Christentums einen eigenen Sinn und eine frische Strahlkraft.

Nach dem Verständnis der ersten Christen bewährt sich der Mensch durch diese Tugenden als ein der christlichen Religion Zugehöriger. Als in der Spätantike die christliche Theologie die geistige Führung übernommen hatte, wurde den christlichen Tugenden gewissermaßen der Vorrang zugestanden. Ihnen wurden als den „göttlichen Tugenden“, die von Gott in die Seele des Menschen „eingegossen“ sind, die weltlichen Tugenden zugesellt. Diese würden gewissermaßen in den göttlichen Tugenden wurzeln. Papst GREGOR DER GROßE (540 - 604) war es, der im 6. Jh. n. Chr. die beiden Tugendsysteme miteinander verbunden hat. Seither hat in der westlichen Welt der Kanon der „sieben Grundtugenden“ festen Bestand.

Während sich der Entstehungsprozess der vier platonischen Grundtugenden an Einzelfällen stückweise nachvollziehen lässt, scheint dies bei den christlichen Tugenden kaum so möglich. Man hielt sie als von Gott vorgegeben, eben „in die Seele eingegossen“. Niemand hat sie „entdeckt“. Sie wurden auch nicht als Fundamente einer wie immer gearteten politischen Ordnung betrachtet. „Glaube“ und „Hoffnung“ verstanden sich von Anfang an wohl nur als spirituelle Werte, allenfalls kam der „Liebe“ als *caritas* („Nächstenliebe“), die den beiden anderen Tugenden nach Paulus übergeordnet ist, gewissermaßen eine realpolitische Orientierung zu. Ihre vorrangige Rolle, die im Bild von JULIUS SCHNORR VON CAROLSFELD stark betont ist, tritt in einem Text des ersten lateinisch schreibenden Kirchenvaters TERTULLIAN (150 - 220 n. Chr.) deutlich zutage; zugleich ist darin deren Wirkung und Bewertung zu erkennen. Der Text handelt vom Leben der Christen in der Urgemeinde und beleuchtet den Gemeinsinn der ersten Christen, macht aber auch auf seine denkwürdigen Folgen aufmerksam.

„Ein jeder legt eine maßvolle Spende an einem bestimmten Monatstermin oder dann, wenn er will, und falls er kann und will, in die Gemeinschaftskasse. Niemand wird dazu gezwungen, sondern alle spenden freiwillig. Dieses sind gleichsam Ersparnisse der Frömmigkeit. Denn daraus wird nicht für Ess- und Trinkgelage das Geld gezahlt, sondern für die Ernährung und Bestattung der Bedürftigen, für die Erziehung der Jungen und Mädchen, oder für die mittellosen Waisen, auch für alte Sklaven, ebenso für die Schiffbrüchigen und für die, die auf den Inseln oder in den Gefängnissen deswegen sind, weil sie Christen sind. Diese müssen von den übrigen Christen miternährt werden. Aber diese Liebe zu den Nächsten brennt uns ein Schandmal bei bestimmten Leuten ein. ‚Schau‘, sagen sie, ‚wie sie sich gegenseitig lieben!‘ – Sie selbst hassen einander. – ‚Und wie sie füreinander zu sterben bereit sind!‘ – Sie selbst nämlich sind eher bereit, sich gegenseitig zu töten. – Und weil wir uns mit ‚Brüder‘ anreden, bringen sie uns aus keinem anderen Grund in Verruf, wie ich glaube, als dem, dass bei ihnen jede Verwandtschaft geheuchelt ist. Wir sind aber auch Brüder der Heiden. Und

um wieviel würdiger werden doch die Brüder genannt und für Brüder gehalten, die den einen Gott als Vater anerkennen!“ (*Apologia* 39 m. Ä.)

caritas verwirklicht sich nach dem Verständnis des Tertullian bei den Urchristen als eine ganz konkrete, die Gemeinschaft fördernde und tragende Kraft; im eigentlichen Sinn des Wortes „politisch“ („gemeinschaftsbezogen“) kommt demnach dieser Grundtugend eine politische Funktion zu. Nur durch sie gelingt die „politische Organisation“ der Urgemeinde. Die Nächstenliebe schafft durch freiwillige Spenden in die „Gemeinschaftskasse“ (*arca communis*) die finanzielle Grundlage und damit den Zusammenhalt des Kollektivs. Die Urgemeinde erweist sich als eine Hilfgemeinschaft, insofern eben die Armen, die Kinder, die Waisen, die Alten, die wegen ihres Glaubens Verfolgten Unterstützung erhalten. Die Urchristen verstehen sich als eine Art „Bruderschaft“ (*fratres*) aus Liebe. Ihre liebende Zuneigung (*pietas*), ihre Solidarität gilt zumal den Menschen in Bedrängnis, denen, die „am Rande leben“. Freilich werden sie von den Ungläubigen gerade dieser *caritas* wegen verachtet, verleumdet, womöglich verspottet (solche Sinnnuancen stecken im Verbum *infamare*). Ein Satz dieses Textes gewinnt dabei eine drastische Aussagekraft: *Sed haec caritas notam nobis urit apud quosdam*.

Ihre *caritas* brennt ihnen in den Augen bestimmter Leute (gemeint sind die „Heiden/pagani“) ein Mal (*nota*) ein; sie ist das Markenzeichen der Christen, das Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit, der Solidarität mit Ihresgleichen, mit den „Brüdern“. Das gefällt den anderen, den Nichtchristen nicht, weil sie solche Nächstenliebe nicht kennen. In deren Augen ist *caritas* demnach ein übles Zeichen, ein Schandmal, das deren Träger verfolgungs- und strafwürdig macht. *nota* ist das „Erkennungszeichen“, das „Geheimzeichen“, das „Brandmal“, der „Schandfleck“. „Liebe“ im Sinne von „Nächstenliebe“ ist von Anfang an diejenige christliche Grundtugend, die alle dieser Religion Angehörigen auszeichnet, aber auch üble Nachrede, Schande, Ausgrenzung, womöglich Neid und Missgunst einbringt. Die *nota* als Schandmal der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft sollte noch in späterer Zeit auf bestürzende Weise Geschichte

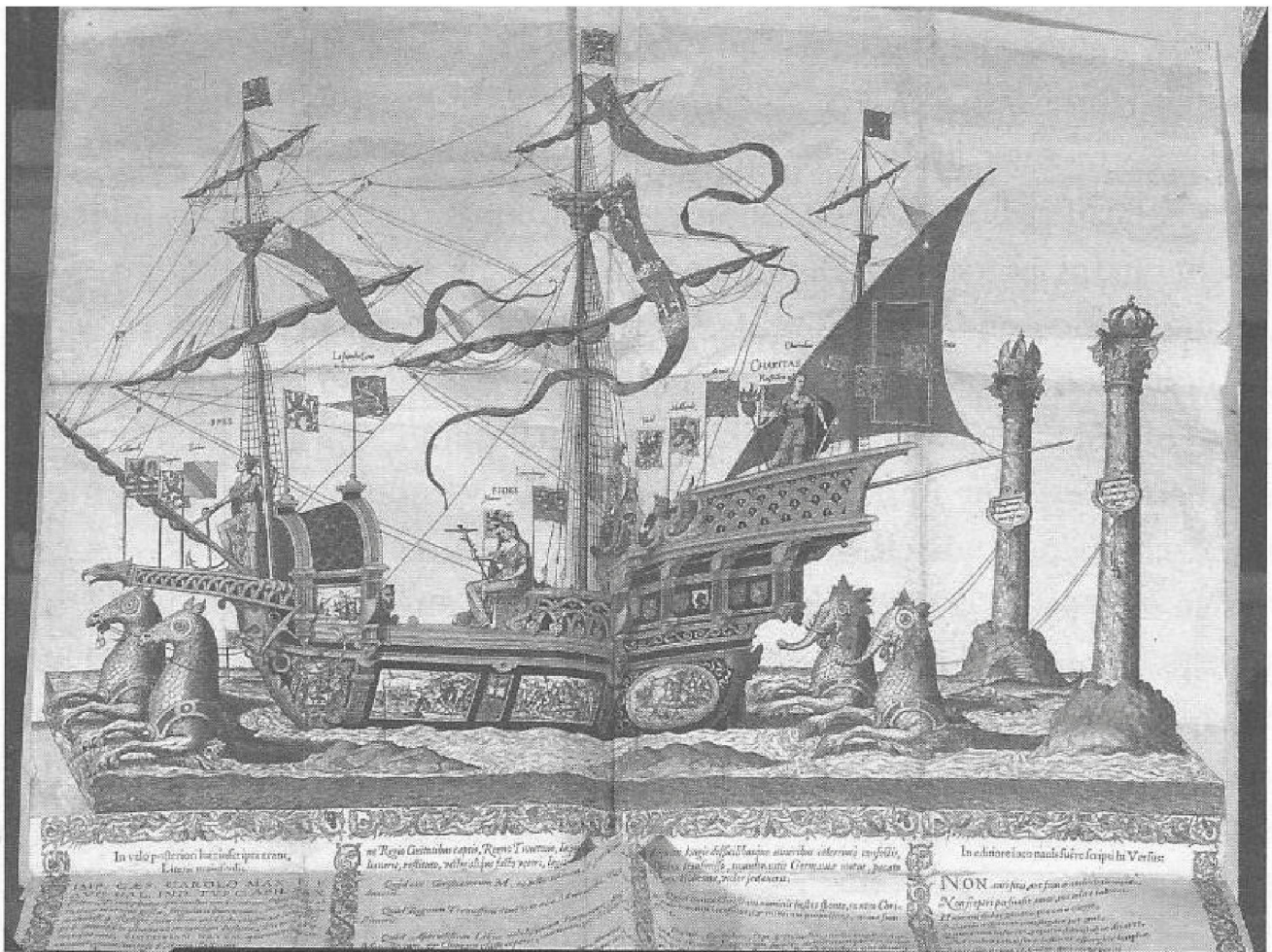
machen. Auf jeden Fall nimmt *caritas* in der Trias der christlichen Werte von Anfang an einen exceptionellen Rang ein. Diesen Rang hat sie die Jahrhunderte hindurch beibehalten, in der theologischen Lehre wie in der religiösen Praxis.

Kardinaltugenden in Kirche und Staat

In der Morallehre des THOMAS VON AQUIN (1225 - 1274), des Fürsten der mittelalterlichen Theologie, werden alle sieben Grundtugenden dann als „Kardinaltugenden“ beurteilt und dadurch gewissermaßen kanonisiert: „Eine Tugend heißt Kardinal- bzw. Haupttugend, weil an ihr die anderen | Tugenden befestigt sind wie die Tür in der Angel.“ – *Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae | virtutes firmantur sicut ostium in cardine.* (*De virtutibus* 1, 12-14)

Thomas von Aquin räumt naturgemäß unter den Kardinaltugenden den drei christlichen den Vorrang ein; die *caritas* zumal steht bei ihm hoch im Kurs. Sie wird in ihrer allumfassenden, Gott und Menschen gegenüber geforderten Leistung tiefgründig beschrieben. Je enger sich freilich – besonders seit KARL DEM GROßEN im 9. Jh. – Staat und Kirche als Folge der „Zwei-Schwert-Theorie“ zu einer Einheit verbanden, umso mehr übernahm die Trias der christlichen Tugenden die Funktion eines politischen Leitgestirns. Anlässlich der Trauerfeierlichkeiten für Kaiser KARL V. in Brüssel 1558 wurde der Staat als Schiff allegorisiert. Auf diesem erscheinen gewissermaßen als leitende Schutzinstanzen die drei Grundtugenden in Frauengestalt. SPES steht am Vordermast, FIDES am Mittelmast und CHARITAS (*sic!*) stark hervorgehoben am Hochdeck unter dem Hintermast. Die christlichen Tugenden erscheinen hier offiziell politisiert, letztlich instrumentalisiert. Glaube, Hoffnung und Liebe geleiten das Staatsschiff sicher durch die Stürme der Zeit.

Welche Bedeutung den drei christlichen Tugenden – nach Trennung von Staat und Kirche – in unserer säkularisierten Welt zukommt, welche Aufgaben sich daraus für die Christenheit in Europa und darüber hinaus heute ableiten, geht aus den drei Enzykliken hervor, die Papst BENEDIKT XVI. verfasst hat, wobei die letzte erst von seinem Nachfolger Papst FRANZISKUS fertig



SPES, FIDES, CHARITAS als Leitfiguren auf dem Staatsschiff, Brüssel 1558

gestellt wurde: DEUS CARITAS EST – SPES SALVI – LUMEN FIDEI

Kirche als „Solidargemeinschaft“

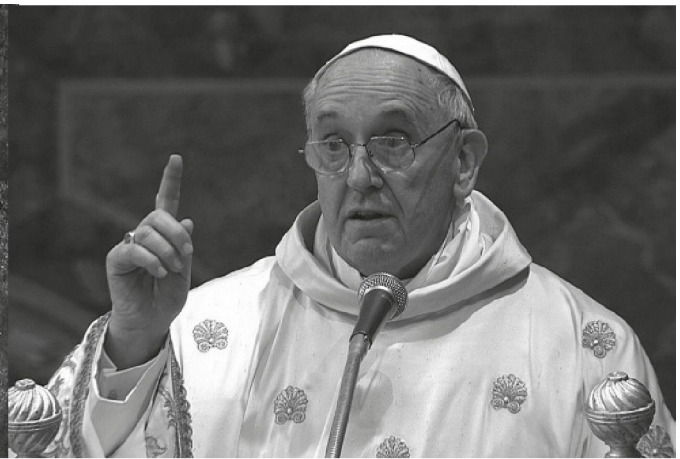
Die Trias der „christlichen Tugenden“ hat aber auch abseits der theoretischen Diskussion, die sich auf der Ebene der Theologie entwickelte, in der lebendigen Praxis des religiösen Lebens – sozusagen auf der pastoralen Ebene – eine mächtige Wirkung entfaltet. Was in der Urkirche unter deren Einfluss geschah – aus Tertullians Text geht es hervor – setzte sich über die Jahrhunderte hin fort. Ein besonders aussagekräftiges, weil seinerseits wieder folgenreiches Beispiel liefert FRANZ VON ASSISI im 12./13. Jh. Nach der Abkehr von seinem wilden Jugendleben fand er in der totalen Hingabe an den christlichen Glauben eine neue ihm Sinn gebende Existenz. Er gestaltete diese nach den Grundsätzen der Bibel, wobei ihm Besitzlosigkeit, Friedfertigkeit, Hilfsbereitschaft und Liebe zu Lebensmaximen wurden. Von diesen getragen widmete sich Franziskus leidenschaftlich den Not-

leidenden, im Krieg Verwundeten, den Kranken und Aussätzigen, eben allen, die in der bürgerlichen Gesellschaft am Rande lebten. Sein Einsatz im Vertrauen auf Gott ging bis zur Selbstaufgabe; er erkrankte auf den Tod und starb früh, getragen von der Hoffnung, dass er, wie sich aus seinem „Sonnengesang“ erschließen lässt, im Einklang mit sich selbst bei Gott Glück und Frieden findet: „Glücklich sind die, die in der Stunde ihres Todes sich | mit deinem Willen, Heiligster, in Einklang finden. – *Beati illi, qui in hora mortis suae inveniunt se | conformes tuae, sanctissime, voluntati.*

Die alles überragende Grundtugend des hl. Franziskus war ohne Zweifel die *caritas* im Sinne einer bis an die Grenzen gehenden „Nächstenliebe“ und Solidarität. Der Glaube (*fides*) und die Hoffnung (*spes*) waren für ihn deren stützende Begleiter. Dass sich Franz von Assisi mit seiner ganzen Person gegen die Tradition der Kirche damals stellte, ist bekannt. Er lebte sozusagen das kirchliche Antiprogramm, das seiner Zeit weit voraus war.



Hl. Franziskus



Papst Franziskus

JORGE MARIO BERGOGLIO äußerte kurz vor seiner Wahl zum Papst 2013 die inzwischen vielfach zitierten Worte: „Die Kirche ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz.“

Wenn er sich dann als Papst „*Franziskus*“ nennt, so liegt die Kongenialität der beiden Gestalten auf der Hand. Der neue Papst hat sich bewusst in die Tradition des Mannes aus Assisi gestellt. Und sein ganzes bisher gezeigtes moralisches Engagement lässt den berechtigten Schluss zu, dass ihm die Trias der christlichen Tugenden, wie sie vom hl. Franziskus praktiziert wurden, vor allem im unmittelbaren Leben der christlichen Gemeinde zur existentiellen Verpflichtung wird. Franciscus spendete den Bootsflüchtlingen in Lampedusa Trost, er wusch im Gefängnis den Verurteilten die Füße. So lässt sich gerade im Hinblick auf die christlichen Grundtugenden von der Urkirche über Franz von Assisi zum gegenwärtigen Papst Franziskus eine deutlich fassbare Linie ziehen. Nach seiner Vorstellung soll die ganze Weltkirche zu einer Art „Solidargemeinschaft“ werden. In Franziskus und durch ihn kommen offensichtlich die theologische Theorie der Amtskirche und die religiöse Praxis der Kirchengemeinde zu einem fruchtbaren Ausgleich.

Der Kanon der sieben Grundtugenden, der klassischen und der christlichen, die unter dem sprechenden Begriff „Kardinaltugenden“ firmieren, tragen zu einem gewichtigen Teil das Fundament der westlichen Wertegemeinschaft. Als moralische Werte sind sie gewissermaßen im Bewusstsein der Bürger in diesem Teil der Welt

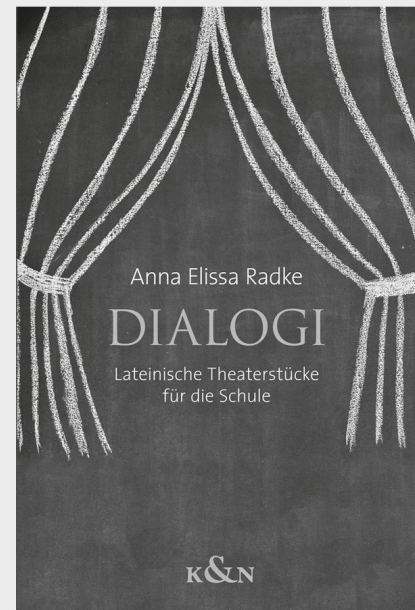
verankert, sie gehören zu den mit allen „geteilten Selbstverständlichkeiten der jeweiligen Kultur“ (JULIAN NIDA-RÜMELIN, 127). Nach wie vor sind sie der Kern der christlich-abendländischen Lebensordnung, die in sich die Chance zur Identifikation birgt. Die klassischen Tugenden haben ihre Wurzeln, wie unsere Grabungsarbeit zeigte, in der frühgriechischen Literatur. Die christlichen Tugenden wurzeln in der zuerst hebräisch geschriebenen Bibel; als Trias hat sie erstmals der Apostel Paulus in Griechisch verkündet, und in der Sprache der Römer erhielten sie dann eine energische Wirkkraft.

Diese sieben Tugenden, ob sie nun im Original in griechischer oder hebräischer Sprache schriftlich erfasst wurden, sind letztlich alle in Latein in den Prozess der europäischen Kulturentwicklung eingegangen. Für ihre Tradition zeichnet Rom verantwortlich. Auch deswegen gelten Athen und Rom als die traditions-trächtigen Erinnerungsorte des Kontinents. Sollten diese „geistigen Leuchttürme der Antike“ aus dem kollektiven Gedächtnis Europas verschwinden, wäre für diesen Kulturraum der Boden zu einer Identitätsfindung verloren. Die von BASSAM TIBI (bes. 28ff.) bereits 1998 gestellte Frage „Europa ohne Identität?“ hätte dann gewiss seine Berechtigung. HANS MAIER (135) lässt solche Skepsis erst gar nicht aufkommen. Als „Europa des Geistes und der Kultur“ – wofür eben die antiken Zentren das Fundament geschaffen haben – „bleibt es fähig, den Dialog und den von Toleranz geprägten Wettstreit mit den anderen Kulturkreisen aufzunehmen.“ (*Literatur* s. S. 241.)

FRIEDRICH MAIER, Puchheim

Verwendete Literatur:

- BAGARDO, A.: Tyrtaios. In: Zimmermann, B. (Hrsg.): Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Bd. 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit. Beck, München 2011.
- BRANDT, H.: Solon. In: Große Gestalten der griechischen Antike (hg. von Brodersen, K.), München 1999, 84f.
- ERLER, M.: Platon. In: Große Gestalten der griechischen Antike, ebenda 245ff.
- Fränkel, H.: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962.
- Gigon, O.: Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945.
- Jaeger, W.: Paideia, Bd. 1, Berlin 1936.
- Kuhn, H.: Plato. In: Klassiker des politischen Denkens I: Von Plato bis Hobbes (hg. von Maier, H. u. a.), München 1968, 1ff.
- Lesky, A.: Geschichte der griechischen Literatur, Bern 1957/58.
- Maier, F.: Das Problem des Übersetzens der griechischen Begriffe: am Beispiel der solonischen Eunomie aufgezeigt. In: Stilübungen und Interpretation im Griechischen, München 1992, 2. Auflage, 78ff.
- Ders.: „Xenophanes' Weisheitskunst“. In: Der sophos-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides, Diss. München 1970, 39ff.
- Ders.: Philosophie im Aufbruch. Die Geburt der Vernunft, Kommentar, Bamberg 2009.
- Ders.: Die Wurzeln unserer Kultur. Latein und Griechisch für die Jugend Europas. In: Die Wurzeln unserer Kultur (hg. von Meissner, H.), Tübingen 1999, S. 37-48.
- MEIER, CHR.: Athen – Ein Neubeginn der Weltgeschichte; Berlin 1997.
- NIDA-RÜMELIN, J.: Philosophie einer humanen Bildung, Hamburg 2013.
- PAPST FRANZISKUS: Enzyklika „Laudato si“, dt. Ausgabe Freiburg 2015.
- PAYNE, R.: Der Triumph der Griechen. Das antike Griechenland und seine Kultur, Stuttgart 1966.
- PIPER, J.: Lieben, hoffen glauben. München 1986.
- RUSSELL, B.: Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie, Stuttgart 2005.
- Stahl, M.: Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens. In: Gymn. 99 (1992), 385-408.
- TIBI, B.: Europa ohne Identität. Die Krise der multi-kulturellen Gesellschaft, München 1998.
- VAMVACAS, C. J.: Die Geburt der Philosophie. Der vorsokratische Geist als Begründer von Philosophie und Naturwissenschaften, Düsseldorf 2006.



248 Seiten · Broschur · Format 15,5 x 23,5 cm
€ 39,80 · ISBN 978-3-8260-5803-5

„Dialogi“ nannten die Autoren der Frühen Neuzeit ihre lateinischen Theaterstücke, die sie – in der Tradition der Dramen Senecas – für Aufführungen sowohl an Jesuitenkollegs als auch an evangelischen Schulen geschrieben haben. Diese Tradition nimmt die Verfasserin in reduzierter Form wieder auf, da lateinische Aufführungen von mehreren Stunden Dauer – wie in der Frühen Neuzeit – heute nicht mehr realisiert werden können. Aber es wurde versucht, das pädagogische Konzept dennoch in bescheidenem Maße zu verwirklichen: neben der sprachlichen Kompetenz auch die moralische Entwicklung der Schüler und Schülerinnen zu fördern. Die Themen sind sowohl der griechisch-römischen Mythologie entnommen als auch bekannten Heiligenlegenden, wobei beides nur zum Anlass genommen wird, moderne Probleme, die die Schüler bewegen, in traditionellen Bildern zur Diskussion zu stellen. (u.A. Magersucht, Kindesmißbrauch, Integration)

K&N

Verlag Königshausen & Neumann GmbH

Postfach 6007 · D-97010 Würzburg
www.koenigshausen-neumann.de