



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Das Schöne am Guten - Das antike ethische Ideal der Kalokagathia und dessen Spuren in der frühchristlichen Philosophie

verfasst von / submitted by

Matthias Witting-Schön, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium für Interdisziplinäre Ethik

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. George Karamanolis, MA

Inhalt

Abstract	2
Ein schöner Mensch - Ein Vorwort.	4
Aufbau	7
1. <i>Kalos kagathos</i> - eine kontroversielle Übersetzung	8
2. <i>Kalokagathia</i> als Vereinigung aller Tugenden	13
3. Die Anfangskraft aller Tugend	24
4. Die schöne Seele	29
5. Zwischen Einfluss und Entwertung - Das frühe Christentum in Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie	34
6. Tugend im frühen Christentum	37
7. Auf Spurensuche - <i>Kalokagathia</i> im frühen Christentum	40
8. <i>Kalokagathia</i> im Denken Augustinus	51
Conclusio	58
Schön und Gut - Ein Nachwort	59
Literatur	63

Abstract:

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem antiken Ideal der *Kalokagathia* und der Frage, inwieweit dieses Ideal Spuren in der frühchristlichen Philosophie hinterließ. Das Ideal wird als vorwiegend ethisches Ideal, wie es im achten Buch der Eudemischen Ethik von Aristoteles definiert wird, beleuchtet. Nach einer hermeneutischen Betrachtung des Begriffes wird die aristotelische Konzeption als Vereinigung aller Tugenden unter dem Begriff der *Kalokagathia* vorgestellt. In weiterer Folge wird die Vorstellung von der „schönen Seele“, die sich durch Tugendhaftigkeit auszeichnet, sowie deren Transfer in das frühchristliche Denken aufgezeigt. Die Arbeit argumentiert für die These, dass der Transfer des *Kalokagathia* – Ideals in der frühchristlichen Ethik stattgefunden hat und Spuren davon in den Schriften von Autoren wie Origenes und Augustinus gefunden werden können.

This thesis deals with the ancient ideal of Kalokagathia and the question to what extent this ideal left its mark on early Christian philosophy. The ideal is illuminated as a predominantly ethical ideal as defined in Aristotle's Eighth Book of Eudemic Ethics. After a hermeneutic consideration of the term, the Aristotelian conception as the union of all virtues under the term Kalokagathia is presented. Subsequently, the idea of the "beautiful soul", which is characterized by virtue and its transfer into early Christian thinking, is shown. The work argues for the thesis that the transfer of the Kalokagathia ideal took place in early Christian ethics and traces of it can be found in the writings of authors such as Origin and Augustine.

Oder gibt es eine Anfangskraft, die nicht außerhalb ihrer noch einmal eine andere hat? Und kann diese, weil sie wesenhaft von bestimmter Art ist, solches wirken? Worauf es uns ankommt ist dieses: was setzt den Anfang der Bewegung in der Seele? Nun, es ist klar: so wie es in der Gesamtheit der Dinge Gott ist (der bewegt), so bewegt er auch alles jene (in der Seele). Denn in gewisser Weise setzt das Göttliche in uns alles (in uns) in Bewegung.¹

Für meinen kalos kagathos.....für Guapino

¹ Aristoteles, EE VIII 2, 1248a, 20

Ein schöner Mensch - Ein Vorwort

So nimm denn an, Sokrates, es werde durch einen Tausch an die Stelle des Schönen das Gute gesetzt, und die Frage lautete demgemäß: Der Liebende liebt das Gute, in welchem Sinne aber begehrt er es? S.: Das es ihm zuteil werde. Di.: Und was für einen Vorteil hat er davon, dem das Gute zuteil wird? S.: Darauf habe ich die Antwort leichter zur Hand, nämlich: Glücklich wird er sein.²

Bei einem meiner letzten Besuche der Antiken-Sammlung des Kunsthistorischen Museums in Wien, blieb ich fasziniert von der Schönheit der hellenistischen Statuen stehen. Proportionen, die perfekt zu sein scheinen, anmutige Körper in natürlicher Haltung oder angedeuteter Bewegung. Vollendet in ihrer dargestellten Natürlichkeit. Fast scheint es, als würde diese Schönheit in ihrer künstlerischen Gestaltung lebendig sein. Eine eigene Aura scheint von diesen Skulpturen auszugehen. Was macht die Faszination an dieser Schönheit aus? Ist es bloß die Ästhetik, die mich in den Bann zieht oder ist es viel mehr? Ist die Schönheit Ursache dieser Faszination oder drückt sie etwas Höheres aus, das seine Betrachter*innen fesselt? Zeigt sich in diesen Statuen nicht etwas, das ein Ideal darstellt und weit über das, gemeinhin als „schön“ erlebte, hinausreicht? Statuen sind leblos und bilden doch oft ein Idealbild eines Menschen ab. Und bei genauerer Betrachtung scheint die Schönheit der Körperlichkeit dieser Statuen auch ein Bild der Persönlichkeit der dargestellten Person zu werden. Ein Abbild eines schönen Menschen.

Was bedeutet es, wenn wir von einem schönen Menschen sprechen? Was meinen wir damit? Ist es das Aussehen, das uns als anziehend erscheint oder liegt diese Attraktivität vielmehr jenseits dessen, was wir als körperlich schön definieren? Was bezeichnen wir als schön? Und zitieren wir nicht, indem wir das Adjektiv „schön“ aussprechen, oder gar nur

² Platon, Symp, 204 e

denken, bereits eine Vielzahl an Zuschreibungen und Vorstellungen? Zweifelsohne geht von der äußerlichen Schönheit eines Menschen eine große Strahlkraft aus, die anziehend wirkt. Doch manchmal meinen wir mit der Zuschreibung „schön“, unabhängig von der Ästhetik eines Menschen, seine „innere Schönheit“. Was lässt eine Person dieser Zuschreibung gerecht werden? Was meint diese innere Schönheit? Kann ihr etwas Allgemeines zugrunde gelegt werden, dass sich unserer Erkenntnis erschließt? Über Jahrtausende hinweg hat sich in der Philosophiegeschichte eine Diskussion über die Zuschreibungen und Eigenschaften, denen ein Mensch gerecht werden muss, um diese zu verdienen, erhalten.

Das antike Ideal der *Kalokagathia* (Altgriech.: καλὸς καὶ ἀγαθός) strebt nach der menschlichen Vollkommenheit. Dabei erscheint eine Person besonders dann diesem Ideal zu entsprechen, wenn sie sich sowohl ethisch-moralisch als auch (zunächst) körperlich durch die größtmögliche Vortrefflichkeit auszeichnet.³

Previous studies of the phrase καλὸς καὶ ἀγαθός and its Greek cognates—καλὸς κάγαθός and καλοκάγαθία—have focused on the usage of these locutions in the literature of Classical Greece. The general consensus of these studies is that καλὸς καὶ ἀγαθός and its cognates originally signified the outstanding quality or “nobility” of two groups in ancient Greece: (1) individuals of aristocratic status, and (2) individuals of morally excellent character.⁴

Ein schöner und guter Mensch zu sein, gilt dabei als Idealvorstellung, die zunächst besonders dem Adelsstand zugeschrieben wurde. Ab dem fünften vorchristlichen Jahrhundert findet der Begriff auch in der Sophistik Benennung.⁵ Bei Aristoteles findet der Begriff vornehmlich als Ausdruck für eine Super-Exzellenz im moralischen Sinne Verwendung⁶, die eine Tradition begründet, die in der frühchristlichen Philosophie Widerhall findet.

³ Vgl. Horn, 2005, S.25

⁴ Weaver, 2008, S.152

⁵ Vgl. Horn, 2005, S.26

⁶ Vgl. Bonasio, 2020, S.32

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, nach der begrifflichen Bestimmung, über die Erforschung der explizitesten Quelle zur *Kalokagathia* in der Eudemischen Ethik von Aristoteles, in die Transformation in der frühchristlichen Philosophie zu führen und argumentiert dafür, dass die Spuren des *Kalokagathia* - Ideals in der frühchristlichen Ethik zu finden sind.

„Welchen Wert hat es, über ein Ideal aus lang vergangener Zeit eine wissenschaftliche Arbeit zu verfassen?“, mögen sich Leser*innen dieser Arbeit bereits zu Beginn fragen. Welche Relevanz hat ein solches Ideal in der heutigen Zeit? Jede Gesellschaft bringt Ideale ihrer Zeit hervor. Doch welche Ideale, in Bezug auf das Schöne und Gute, finden sich in modernen westlichen Gesellschaften heutzutage? Der mediale Druck der körperlichen Schönheit auf Menschen ist präsenter als jemals zuvor und lässt nicht zuletzt viele psychische Erkrankungen, wie Essstörungen und Depressionen rasant zunehmen.⁷ Junge Menschen finden sich immer mehr mit Idealen konfrontiert, die die innere Schönheit eines Menschen weniger wichtig erscheinen lassen, als makellostes Aussehen. Ethische Ideale scheinen dabei in einer zunehmend individualistischen Gesellschaft mehr und mehr in den Hintergrund zu treten.

Antike Philosoph*innen, die sich mit Idealen ihrer Zeit auseinandersetzten, regen jedoch zeitlos relevante Diskussionen an, die auch heute wichtige Impulse für zukünftige Generationen darstellen können. Vielleicht können sie einen Beitrag leisten, damit Menschen ihr Leben darin glücken lassen, anstelle des äußerlich Schönen, die innere Schönheit - fernab jeglicher Dogmen und Doktrinen - als letztendliches (Lebens-)Ziel anzusehen. Das Ziel, ein schöner Mensch zu werden.

⁷ Vgl. Hurtz, 2021

Aufbau

Das erste Kapitel widmet sich der Etymologie und Hermeneutik des Begriffes der *Kalokagathia* und zeigt dabei bereits die Betonung der ethischen Relevanz des Ideals auf. Die Positionen unterschiedlicher Autor*innen, die zur *Kalokagathia* wissenschaftliche Arbeiten verfasst haben, werden hier greifbar. Im zweiten Kapitel wird die Konzeption Aristoteles im achten Buch der Eudemischen Ethik, der explizitesten Beschreibung des Ideals, beleuchtet und als moralische Superexzellenz skizziert. Die metaphysische Bedeutung der *Kalokagathia*, wie sie in der frühchristlichen Ethik rezipiert wird, steht im Zentrum des dritten Kapitels. Das vierte Kapitel beschreibt das, für das Ideal maßgebliche, Konzept der „schönen Seele“. Der Einfluss der hellenistischen Philosophie auf die Gedankenwelt des frühen Christentums soll die Wahrscheinlichkeit eines Transfers des *Kalokagathia* - Ideals in die frühchristliche Ethik veranschaulichen und ist Thema des fünften Kapitels. Nach einer allgemeinen Betrachtung zum Tugendverständnis des frühen Christentums im sechsten Kapitel, widmet sich das siebte Kapitel der Suche nach den Spuren des *Kalokagathia* - Ideals in der frühchristlichen Ethik. Im achten Kapitel steht die Augustinische *Kalokagathia* - Interpretation im Zentrum. Die Conclusio und persönliche Gedanken schließen die Arbeit ab.

1. Kalos kagathos - eine kontroversielle Übersetzung

Der Ausdruck kalos hat im klassischen Griechisch drei Hauptbedeutungen (i) eine moralische (gut-an-sich, intrinsisch gut), (ii) eine ästhetische (schön, wohlgeraten) und (iii) eine hedonistisch-utilitäre (angenehm bzw. nützlich). Der Begriff agathos bedeutet `gut` hauptsächlich (i) im prudentiellen Sinn (gut für x) sowie (ii) im essentiellen Sinn (gut gemessen daran, was es heißt, ein bestimmtes x zu sein). In der Kombination bezeichnen die Ausdrücke folglich irgendeine Form der optimalen Normerfüllung.⁸

Schlägt man im Alt-Griechisch-Deutschen Wörterbuch von Wilhelm Gemoll das Wort *kalos* nach, fällt bereits die Vielfältigkeit der Übersetzungsmöglichkeiten auf. Demnach kann *kalos* mit schön (im ästhetischen Sinne), aber auch mit gesund, angenehm, lieblich, reizend, stattlich, edel, ehrenvoll, anständig und rühmlich übersetzt werden.⁹ In der englischen Übersetzung von Henry Liddell und Robert Scott finden sich unter dem Begriff *agathos* die Bedeutungen: gut, wohlgeboren, sanft, aristokratisch, mutig, gut im moralischen Sinne oder gut im Umgang mit Anderen.¹⁰ Wie im vorangestellten Zitat erkennbar wird, bezeichnet die Kombination der beiden Wörter offenbar eine Exzellenz, die eine ideale Normerfüllung darstellt.

Hermann Wankel widmet sich in seiner 1961 erschienen Dissertation explizit dem Ursprung des Begriffes der *Kalokagathia*.¹¹ Von der homerischen Zeit bis zum fünften vorchristlichen Jahrhundert kam, Wankel zufolge, das Attribut *kalos kagathos* vornehmlich Aristokrat*innen zu und erfuhr danach eine Umwertung, worin der Begriff vorzugsweise ethisch - moralisch interpretiert wurde. In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts wurde

⁸ Horn, 2005, S.25

⁹ Vgl. Gemoll, 2022

¹⁰ Vgl. Liddell/ Scott 2022

¹¹ Vgl. Wankel, 1961

es zum politischen Schlagwort um die Vorherrschaft der Oligarchie gegen Kritik ihrer Gegner zu verteidigen. Wankel zeigt in seiner Auseinandersetzung die Bedeutung des Begriffes in der politisch gesellschaftlichen Ebene auf und führt zur Bedeutung in einer ästhetisch-ethischen Dimension im Wertesystem der Oligarchie hin.¹² Walter Donlan betont die Einzigartigkeit des Begriffes in der altgriechischen Sprache und widerspricht der These Wankels, dass der Begriff bereits in archaischer Zeit Verwendung fand. „The joining together of two such adjectives to form a unique predicate of human worth must have been the result of a definite need to express a new (or at least a different) conception of the individual.“¹³ Donlan zufolge, taucht der Begriff in ethischer Konnotation vor der Mitte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts in der Literatur nicht auf, da in dieser Zeit vornehmlich der Begriff *agathos* den Wert eines Menschen bezeichnete. Das Wort *kalos* hatte bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts ausschließlich ästhetische Bedeutung und bezeichnete vorwiegend die Physiognomie eines Menschen. Für Donlan bleibt die Frage relevant, warum gerade ab dem fünften Jahrhundert die ethisch moralische Bedeutung zunahm und die Notwendigkeit eines Begriffes, wie dem der *Kalokagathia* gegeben war.¹⁴ „At some time, apparently after 500B.C., two adjectives - one highly charged and already displaying considerable political, social and ethical nuances, the other static and simple - were combined to form a new predicate for excellence.“¹⁵

Christoph Horn arbeitet die philosophische Gebrauchsweise in der klassischen Zeit heraus, indem er sowohl bei Platon als auch Aristoteles die „optimale moralisch-politische Persönlichkeitsentwicklung“¹⁶ durch den Terminus beschrieben sieht. Platon verwendet den Begriff für eine moralisch und intellektuelle Vorzüglichkeit. Die Ästhetische Bedeutung des

¹² Vgl. Donlan, 1977, S.365

¹³ Donlan, 1977, S.366

¹⁴ Vgl. Donlan, 1977, S.367

¹⁵ Ebd., S.368

¹⁶ Horn, 2005, S.27

Begriffes *kalos* kann besonders in Platons Symposium als eine innere Schönheit, die eine besondere auratische Ausstrahlung bedingt, gefasst werden. Ein Beispiel sei hier auch in der Rede des Alkibiades aufgezeigt, in der die Schönheit des Sokrates als eine innere geistige fassbar wird, worumwillen er begehrenswert erscheint. Alkibiades nennt ihn dort auch „den Weisesten und Schönsten.“¹⁷ John Weaver sieht Sokrates als den wahren *kalos kagathos*:

According to his most famous biographers, Socrates was both the expounder and exemplar of καλοκάγαθία. According to Plato, Socrates was unique among the Athenian citizenship in his pursuit and teaching of true “nobility.” This is seen in Plato’s Apology (21A), where Socrates’ search for καλὸς κἀγαθός among the reputedly wise citizens of Athens was a cause of his execution.¹⁸

Sokrates Physiognomie galt, der überlieferten Literatur nach, als nicht sonderlich attraktiv. Eine Vollkommenheit, die Platon mit hoher Wahrscheinlichkeit seinem Lehrer Sokrates nicht abschreiben würde, kann sich demnach nicht auf die äußere Gestalt eines Menschen beziehen. Anzunehmen ist, dass er eine moralisch-intellektuelle Ebene meint, die mit besonderer Ausstrahlung einhergeht. Sokrates ist der wahrhafte Philosoph, der Archetyp eines Philosophen, der *kalos kagathos* ist.¹⁹ „Elsewhere in the Platonic dialogues, καλοκάγαθία is the ultimate goal of Socratic instruction, characterizing the soul of the “true philosopher” and the “true guardian of the state.”“²⁰

Auch in der Zeit nach Platon und Aristoteles findet der Begriff im Sinne eines Tugendideals Verwendung. Die Übersetzung von *kalos kai agathos* bei Cicero in *bonum et honestum* verdeutlicht die moralisch-ethische Dimension des Begriffes auch in weiterer

¹⁷ Platon, Symp. 212 e

¹⁸ Weaver, 2008, S.152

¹⁹ Vgl. Reid, 2022, S.132

²⁰ Weaver, 2008, S.153

Folge.²¹ Die Ästhetik der Tugend und die Ästhetik der Seele wird in den folgenden Jahrhunderten die Ästhetik des Körpers in den Hintergrund treten lassen.

Greek moralists, however, are sometimes thought to be different. The prominence of references to the *kalon* in moral contexts in Plato and Aristotle persuades some readers that they can connect beauty and morality quite closely. When greek moralists speak of the moral virtues that make up the character of a good person, they say that such virtues and the corresponding actions are *kalon*, that an action is precisely insofar as it is *kalon*, and that virtuous person is *kalos kagathos*.²²

T.H. Irwin widmet sich explizit der Bedeutung von *kalon* in den Schriften Aristoteles und arbeitet die Unterschiede im Verständnis davon in der Antike zur Jetztzeit heraus. Ihm zufolge gehen Platon wie auch Aristoteles von bestimmten Grundannahmen des moralisch Richtigen und Guten aus und setzen diese mit der Schönheit gleich. Für sie ist ein Mensch der moralisch richtig handelt auch schön. Das Konzept von *kalon* ist demnach viel weiter gefasst, als es in unserer Zeit das Konzept von Schönheit beschreibt. Die Bedeutung von Schönheit in der griechischen Antike kann demnach nicht ausschließlich ästhetisch erfasst werden.²³ Irwin fasst dies folgendermaßen zusammen:

1. They have distinct concepts of the morally right and the beautiful, and they explicitly identify the property of moral rightness with the property of beauty.
2. They have no concept of the morally right, but they have a concept of the beautiful, and the value they attach to actions that might count as morally right is beauty.
3. Their concept of the *kalon* is broader than our concepts of the beautiful and of the right. They do not draw the distinctions that we draw by the use of these two distinct concepts.²⁴

²¹ Vgl. Horn, 2005, S.27

²² Irwin, 2010, S.382

²³ Vgl. Irwin, 2010, S. 382

²⁴ Ebd.

In diesen Punkten unterscheiden sich die Konzepte Platons und Aristoteles kaum voneinander. Beide haben konkrete Vorstellungen von einer moralischen Exzellenz, die sie mit der Schönheit gleichsetzen. Das Konzept von Schönheit integriert das moralisch Richtige und bei beiden hat der Begriff der Schönheit metaphysische Dimension. Sowohl in der Eudemischen, wie auch in der Nikomachischen Ethik findet *kalon* als Ausdruck von Tugendhaftigkeit eines Menschen seine Bedeutung im moralischen Sinne.²⁵ Dadurch lässt sich der Begriff *kalon* nicht einfach mit „schön“ in unserem Verständnis übersetzen, sondern hat im platonischen bzw. aristotelischen Verständnis eine viel umfangreichere Bedeutung, die sich über die Jahrhunderte hinweg tradieren wird.

Suzana Milevska betont ebenfalls die Schwierigkeit der direkten Übersetzung in eine zeitgenössische Vorstellungswelt: „Even in Plato’s dialogues, it is not completely clear whether the beautiful and good are thought together as one and the same, because there are several philosophical and linguistic nuances that should never be overlooked when applying *kalokagathia* to contemporary contexts.“²⁶

Auch Heather L. Reid zeigt die Diskrepanz in der Übersetzung auf und betont die philosophische Bedeutung, die in der Forschung, ihrer Meinung nach, zu kurz kommt. „Philosophical *kalokagathia* is the result of education rather than birth or social standing, and it centers on the discernment of moral beauty rather than the exhibition of physical beauty.“²⁷ Reid vertritt die Ansicht, dass der ästhetische Aspekt in dem Begriff kein physischer, sondern ein philosophisch- intellektueller ist, der sich in der Schönheit des Guten zeigt.²⁸

John Weaver untersucht ebenso wie Heather Reid Xenophons *Kalokagathia* Beschreibung. In dessen Schriften findet sich eine Auseinandersetzung mit dem *Kalokagathia*

²⁵ Vgl. Irwin, 2010, S. 394

²⁶ Milevska, 2020, S.9

²⁷ Reid, 2022, S.121

²⁸ Vgl.Ebd.

- Ideal. Der philosophische Aspekt des Begriffes ist auch hier deutlich greifbar. Xenophon benennt den Willen der edlen Seele, sich für die Weisheiten zu öffnen, die in Büchern überliefert wurden, als *Kalokagathia*.²⁹ „Not surprisingly, the noble disposition for philosophical and divine instruction leads to a more extensive identification of καλὸς καὶ ἀγαθός with the philosophical life.“³⁰ Die Philosophie dient dem Streben nach Weisheit und stellt eine Übung in tugendhaftem Leben dar. Dieser Definition zufolge, sind Philosoph*innen *kaloi kagathoi* zu nennen. „Philosophy is “training in nobility and nothing else.” It is “the field of study in which the noble and good man is trained”³¹

Auch wenn der Begriff kontroversielle Übersetzungen und Interpretationen in der Philosophiegeschichte hervorrief, bleibt die Besonderheit des Begriffes der *Kalokagathia* als Ausdruck für höchste Exzellenz einzigartig. Für diese Arbeit ist die philosophisch-intellektuelle sowie die tugendethische Interpretation, wie vorangegangen akzentuiert, von vorrangiger Bedeutung.

2. Kalokagathia als die Vereinigung aller Tugenden

Im achten Buch der Eudemischen Ethik definiert Aristoteles die *Kalokagathia* als höchste tugendhafte Vortrefflichkeit einer Person. Die ausführlichste Beschreibung des ethischen Ideals der *Kalokagathia* in der antiken Philosophie findet sich in diesen Passagen. Während der Begriff in der Nikomachischen Ethik interessanterweise überhaupt nicht mehr Verwendung findet, widmet sich Aristoteles zu Beginn des letzten Kapitels explizit der

²⁹ Vgl. Weaver, 2008, S.156

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

Kalokagathia, die er als vollkommene Tugend beschreibt. Die vollkommene Tugend, bezogen auf die gesamte Lebenszeit, führt zum letztendlichen Lebensziel der Eudaimonia.³² Der Einfluss des achten Buches der Eudemischen Ethik für die gesamte spätantike Philosophie scheint größer, als in der Forschung bisher bedacht. Findet sich doch eine über Jahrhunderte andauernde Auseinandersetzung mit dem *Kalokagathia*- Ideal, wie es in der Eudemischen Ethik beschrieben wird, wieder.³³

Teil für Teil nun ist von jeder einzelnen Tugend schon früher die Rede gewesen. Nachdem wir aber ihre Bedeutung je für sich studiert haben, muß auch Detailliertes über jene Tugend herausgearbeitet werden, die aus diesen besteht: wir nennen sie nunmehr die Schön-Gutheit.³⁴

In seiner Übersetzung der Eudemischen Ethik von 1986 betont Franz Dirlmeier die Einzigartigkeit des Begriffes der *Kalokagathia* mit seiner Zusammenfügung aus *kalos kai agathos* und benennt sie als „Schön – Gutheit“. Die Schwierigkeit der Übersetzung des griechischen Terminus erscheint durch die wortwörtliche Transkription in die deutsche Sprache hier noch deutlicher zu werden. Wenn es auch keine exakte Entsprechung für diesen Begriff in der deutschen Sprache zu geben scheint, wird hier versucht der Besonderheit des Begriffes Rechnung zu tragen. Dirlmeiers Auswahl des Begriffes mag suggerieren, dass diese höchste Vortrefflichkeit die ästhetische Eigenschaft des Schönseins und die ethische Fähigkeit des Gutseins eines Menschen miteinander vereint. Vielmehr kann in dieser Begriffskonstruktion aber auch bei Dirlmeier die Integration von Schönheit in die Gutheit verstanden werden - als Ästhetik der Ethik. Ob Aristoteles den körperlich-ästhetischen Aspekt völlig außeracht lässt und ausschließlich eine moralisch- ethische Bewertung trifft, wie Giulia Bonasio postuliert, wird ungeklärt bleiben. „The term *kalokagathia* may suggest that this

³² Vgl. Bonasio, 2020, S.31

³³ Vgl. Kenny, 2016, S.8

³⁴ Aristoteles, EE VIII 3, 1248b, 8-12

superexcellence combines two excellences: being beautiful (kalon) and being good (agathon). However Aristotle uses the term simply to express superlative excellence.³⁵ Giulia Bonasio arbeitet die Teilhabe aller Tugenden an der *Kalokagathia* als eigene übergeordnete Tugend in ihrer Auseinandersetzung mit dem Begriff heraus:

Given that the question of the unity of the virtues, and thereby the question of parts and wholes, shall concern us, we need to attend carefully to this transition. What we need to get clear about is the sense in which particular virtues are each by themselves excellences, while at the same time they are (or can be studied as) parts.³⁶

Dass die *Kalokagathia* vielmehr ein Tugend-Ideal darstellt als eine Verbindung von körperlicher und moralischer Perfektion, wird hier explizit. Nur eine Person, die die Gesamtheit in sich vereint, verdient diese Zuschreibung. So wird die Verbindung und Interaktion unter den einzelnen Tugenden erst in Vollendung zur *Kalokagathia*.

Though the virtues can be studied individually, and though particular agents may have this or that virtue to a greater degree, failing to have other virtues to the same degree, there is an ideal case - the case of the *kalos kagathos* - where the agent has all the virtues such that they constitute a whole.³⁷

Nicht ganz klar scheint in der Ausführung Aristoteles zu sein, inwiefern die *Kalokagathia* eine besondere, ja sogar möglicherweise eigenständige Tugend darstellt, die alle zuvor genannten Tugenden nicht nur voraussetzt, sondern die besondere Exzellenz in allen Teiltugenden erst hervorbringt. Aristoteles zufolge muss ein Mensch, der die Bezeichnung *kalos kagathos* verdient, jedenfalls über alle Teil- Tugenden verfügen. Er bringt dazu einen Vergleich mit

³⁵ Bonasio, 2020, S.31

³⁶ Ebd., S.32

³⁷ Bonasio, 2020, S.38

einem gesunden Körper, der auch nur dann als gesund gelten kann, wenn er nicht in den allermeisten und wichtigsten Bestandteilen seiner selbst gesund ist:

Denn niemand hat die Gesundheit im ganzen Körper, aber in dessen Teilen nicht, sondern notwendigerweise müssen alle Teile oder die meisten und entscheidensten in derselben Verfassung sein wie das Ganze.³⁸

Anthony Kenny widmet sich in seinem Buch „The Aristotelian Ethics“, in dem er unter anderem dafür argumentiert, dass die Bedeutung der Eudemischen Ethik in der Aristoteles - Forschung lange Zeit völlig unterschätzt wurde, der Frage, in wie weit nicht nur die Tugenden, sondern auch die verschiedenen Teile der Seele in der *Kalokagathia* vereint sein müssen. „If *Kalokagathia* is a synthesis of the health of various parts of the soul in the way that health is a synthesis of the health of various parts of the body, then it must include the virtues of the intellectual part of the soul as well as of the passional part.“³⁹

Aristoteles argumentiert ausführlich am Beginn des achten Buches der Eudemischen Ethik für die These, dass Weisheit und Tugend untrennbar miteinander verbunden sind. Immer wieder bringt er Beispiele, wie das eine ohne das andere denkbar wäre. Ist es möglich weise zu sein, ohne tugendhaft zu handeln und kann man tugendhaft sein, ohne weise zu sein? Das eine scheint unweigerlich das andere zu bedingen.⁴⁰ „Moral virtue and wisdom, though different *hexeis*, are exercised inseparably in a single *energeia* so that they are not competing but collaborating in happiness [...]“⁴¹ Die Weisheit ist demnach notwendige Bedingung für die *Kalokagathia*, genauso wie der gesamte spekulative Anteil der Seele. Durch ihn wird erst der Standard gesetzt, inwieweit die anderen Tugenden sich zu gestalten haben, um sich zur

³⁸ Aristoteles, EE VIII 1, 1246a -1247a

³⁹ Kenny, 2016, S.208

⁴⁰ Vgl. Aristoteles, EE VIII 3, 1248b, 13-17

⁴¹ Kenny, 2016, S.193

vollendeten Tugend zu vereinen. Es geht nicht um die Frage, wieviel von welcher Tugend es zur *Kalokagathia* braucht, da es im Grunde nicht zuviel an Tugend in einem Menschen geben kann. Aber nachdem tugendhaftes Handeln ein Abwägen und Wählen bedingt, um in den Emotionen wie auch in allen äußeren Gütern das rechte Maß zu finden, lässt der spekulative Anteil der Seele erst die Vollendung der größten Tugendhaftigkeit erreichen.⁴² Bonasio benennt die Besonderheiten in der Konzeption der *Kalokagathia* und kontrastiert sie mit Aristoteles Ausführungen in der Nikomachischen Ethik. Ihrer Meinung nach präferiert Aristoteles in der Nikomachischen Ethik ein Leben in Contemplation. Demgegenüber steht die *Kalokagathia* in ihrer Einheit von Theorie und Praxis des Lebens.⁴³ Die *Kaloi kagathoi* verfügen nicht nur über Anstand und Tugendhaftigkeit und Weisheit, sondern sind vielmehr in der Lage, im Besitz aller Charaktertugenden und den Tugenden des praktischen und theoretischen Denkens, ihr Leben lustvoll und glücklich zu leben. Sie besitzen die Glückseligkeit, die die höchste aller Aktivitäten darstellt, dadurch, dass sie der höchsten menschlichen Exzellenz entsprechen. Beide Superlative verbinden sich in der *Kalokagathia*.⁴⁴ „*Kalokagathia* can be compared to happiness insofar as both have superlative value: *kalokagathia* is the best of the virtues and happiness is the best activity.“⁴⁵

An dieser Stelle seien nun einige für das Ideal notwendige Grundannahmen aus dem achten Buch der Eudemischen Ethik skizziert. Das bloße „Gut-sein“ differenziert Aristoteles vom „Schön-gut-sein“ und hebt damit die Bedeutung der höchsten Exzellenz, der ein Mensch fähig zu sein vermag, hervor.

⁴² Vgl. Kenny, 2016, S.208

⁴³ Bonasio, 2020, S.29

⁴⁴ Vgl. Ebd., S.30

⁴⁵ Ebd., S.30

Nun ist es aber so, dass zwischen „gut-sein“ und „schön-gut-sein“ nicht nur eine Namens-, sondern auch eine Wesensdifferenz besteht. Alle Güter nämlich haben Endzwecke, die als diese um ihrer selbst willen wählenswert sind.⁴⁶

Aristoteles trifft eine deutliche Unterscheidung zwischen jemandem, der zwar über einzelne Tugenden verfügt und demnach nur *agathos* zu nennen wäre, und denjenigen, die *kaloi kagathoi* sind und die vollendete Summe aller Tugenden in sich vereinen.⁴⁷ Er postuliert, dass es nicht genügt, nur gut zu sein. „Gut-Sein“ ist nicht gleich „Schön-gut-Sein“. Alle Güter, die neben der eigenen Schönheit, auch noch lobenswert sind, nennt Aristoteles sittlich-schön.

Sittlich schön unter diesen sind alle jene, die als schlechthinnig schön auch noch des Lobes würdig sind. Denn das sind jene, von denen lobenswürdige Handlungen ausgehen und die auch selber lobenswert sind: die Gerechtigkeit (zum Beispiel), sowohl sie selbst, wie auch ihre Handlungen.⁴⁸

Die Gerechtigkeit wird als Beispiel für ein Gut angeführt, dass sowohl um seiner selbst willen wählenswert ist, aber auch dadurch, dass durch die Gerechtigkeit getätigte Handlungen des Lobes würdig sind. Güter, wie die Gesundheit oder die Kraft erscheinen Aristoteles nicht als in gleichem Maße lobenswert. Sie sind auch schön, aus sich heraus, bringen aber keine eigenständigen lobenswerten Handlungen hervor. Güter, wie etwa Reichtum, äußere (körperliche) Schönheit oder Ansehen, haben nicht immer nur Nutzen, sondern können jenen, die sie haben, auch schaden, indem diese sie für die falschen Zwecke missbrauchen.⁴⁹ So sind jene Güter nur in Verbindung mit den schönen Werten auch wahrhaft gut. „Sittlich schön und gut ist der Mensch dann, wenn er über die Güter hinaus die schlechthinnigen Schön-Werte hat und wenn er die Schön- Werte ständig durch sein Handeln verwirklicht und zwar um ihrer

⁴⁶ Aristoteles, EE VIII 3, 1248b, 18-21

⁴⁷ Vgl. Kenny, 2016, S.207

⁴⁸ Aristoteles, EE VIII 3, 1248b, 19-23

⁴⁹ Vgl. Ebd., 1248b, 28-34

selbst willen.“⁵⁰ Die Tugend hebt er als Schön-Wert hervor und ebenso die Handlungen, die durch sie entstehen. Dass Aristoteles die bloße körperliche Schönheit als nicht lobenswert erscheint, wenn sie nicht in Verbindung mit den Werten und Tugenden eines Menschen steht, verdeutlicht den Bezug auf die Ebene des wahrhaftig Schönen, der hier in platonischer Tradition intendiert erscheint.

Es gibt aber eine gewisse Grundveranlagung, die für eine (ganze) Polis charakteristisch ist. Eine solche haben die Spartaner und sie mag auch bei anderen vorkommen, die ähnlichen Wesens sind. Was mit dieser „Grundveranlagung“ gemeint ist, ist folgendes: es gibt Menschen, die zwar glauben, daß man die Tugend haben sollte, aber (nicht um ihrer selbst willen, sondern) um der natürlichen Güter willen. Darum sind sie zwar „gute“ Menschen- weil sie die natürlichen Güter haben- aber die Schön-Gutheit haben sie nicht. Denn es fehlt ihnen der Besitz der schlechthinnigen Schön-Werte.⁵¹

Nicht nur die vermeintliche Überlegenheit der Bürger Athens, wird in obigem Zitat erkennbar, sondern auch die Hervorhebung der Schön-Werte, die Menschen, neben den natürlichen Gütern, zu haben scheinen, wenn sie dem aristotelischen Ideal entsprechen. Nur die vollendet tugendhaften Menschen sind *kaloi kagathoi* zu nennen. In weiterer Folge wird die Ausführung Aristoteles etwas komplexer. So nimmt er an, dass all jene, die über die sogenannten Schön-Werte verfügen, ihre Handlungen auf die *Kalokagathia* ausrichten. Auch jene Güter, die er Naturgüter nennt, werden durch die *kaloi kagathoi* zu Schönwerten. So sind die *kaloi kagathoi* zu einer Umformung der Natürlichen Güter in Schön-Werte fähig.

Schön-Wert nämlich ist etwas dann, wenn das, worumwillen der Mensch handelt und seine Wahl trifft, schön ist. Daher kommt es, daß für den Schön-Guten die natürlichen Güter Schön-Werte sind. Ein Schön-Wert nämlich ist (zum Beispiel) das Gerechte, und das heißt (Zuteilung von Gütern) nach der Würdigkeit. Dieser Mann aber ist würdig dieser (Güter). Und auch das Gebührende ist ein

⁵⁰ Aristoteles, EE VIII 3, 1248b, 28-34

⁵¹ Ebd., 1248b, 9-16

Schönwert, und das ist es was diesem Manne gebührt: Reichtum, hohe Geburt, Macht. Folglich sind für den Schön-Guten diese Nutzdinge auch Schön-Werte.⁵²

Die Schön – Guten handeln aufgrund ihrer Schön – Werte im Vergleich zu den Guten in vollendeter Tugendhaftigkeit. „Die Schön-Gutheit ist also vollendete Tugend.“⁵³

Die Lust wird von Aristoteles in weiterer Folge ebenfalls als Gut identifiziert, denn das Lustvolle ist auch ein Schön-Wert, wenn es in der tugendhaften Aktivität gelebt wird. Glückliche Menschen werden demnach auch lustvoll leben, da sie tugendhaft leben.⁵⁴ Eine Annahme die auch in der Philosophie Plotins und Augustinus besondere Spuren hinterlassen wird.

Nachdem es für den Arzt einen bestimmten Maßstab gibt, im Hinblick auf welchen er beurteilt, was für den Körper gesund ist und (was) nicht: im Hinblick auf welchen er auch (beurteilt), bis zu welchem Grade jedes zu betreiben und der Gesundheit förderlich ist - wäre es zu wenig oder zu viel, so wäre es mit der Zuträglichkeit zu Ende - so braucht auch der wertvolle Mensch in Hinsicht auf sein Handeln und sein Wählen unter den natürlichen aber nicht lobenswerten Gütern einen bestimmten Maßstab sowohl für das Haben (der Güter) als auch für Wahl und Meidung des Zuviel und Zuwenig an Geld und Glücksdingen.⁵⁵

Hierin macht Aristoteles - getreu seiner Mesoteslehre - auf die Notwendigkeit des rechten Maßes im Umgang mit natürlichen Gütern wie Reichtum, Ansehen oder körperlicher Schönheit aufmerksam. Das rechte Maß zu finden, bei allem was die *kaloï kagathoi* tun, entspricht ihrer herausragenden Persönlichkeit. Die Mäßigkeit als das rechte Maß zwischen zwei Extremen ist im 3. Buch der Eudemischen Ethik ausführlich beschrieben. Aristoteles bringt Beispiele, die klar machen, dass die Mitte sich deutlich von den Extremen unterscheidet. So wird unter vielen anderen Beispielen etwa die Stumpfsinnigkeit gegenüber

⁵² Aristoteles, EE VIII 3, 1249a, 20-30

⁵³ Ebd., 1249a, 35

⁵⁴ Vgl. Ebd., 1249a, 20

⁵⁵ Aristoteles, EE VIII 3, 1249a, 20-25-1249b

lustvollen Sinneserfahrungen der Zuchtlosigkeit (Gefräßigkeit, Trunksucht, Wollust) gegenübergestellt und beides in gleichem Maße als extrem eingestuft.⁵⁶

Nachdem es aber Übermaß und Untermaß in diesen Dingen gibt, gibt es offenbar auch eine Mitte und dies ist die beste Haltung und beiden (anderen) entgegengesetzt.⁵⁷

Nicht die beiden Extreme sind einander entgegengesetzt, sondern das Mittlere ist der jeweils größte Gegensatz zu den Extremen. Die *Kalokagathia* bedingt demnach die Mäßigkeit und ist eine Tugend, die notwendigerweise den Extremen gegenübersteht.

Der Mittlere nämlich kommt mit keinem der beiden Extreme zusammen vor, dagegen die Extreme häufig miteinander, und es sind bisweilen dieselben Menschen dreist und feige in einem, oder sowohl verschwenderisch als auch knauserig- kurz: in schlechtem Sinne ungleichmäßig.⁵⁸

Die *kaloi kagathoi* finden immer das rechte Maß und sind in der Lage die natürlichen Güter, mit denen sie von Natur aus gesegnet wurden, so wohltätig zu verwenden, dass sie der Allgemeinheit von Nutzen sind. Erst durch ihre Handlungen erhalten sie die Legitimation für diese Güter - sie werden ihrer gerecht. *Kalon* ist demnach die Transformation dieser Güter in tugendhafte Tätigkeit. Findet diese Transformation statt, wird nicht nur die *Kalokagathia* die Folge sein, sondern auch die *Eudaimonia*. Wer sich am tugendhaftesten verhält, wird auch am glücklichsten werden. Jede Form von Gütern kann erstrebenswert erscheinen, aber nur die schönen (*kala*) Güter sind sowohl verehrensrecht an sich, aber auch durch die Handlungen, die sie hervorbringen. Die Gerechtigkeit zum Beispiel ist ihrer selbst wegen verehrungswürdig, bringt aber auch gerechte und verehrungswürdige Handlungen, die durch sie getätigt werden, hervor.⁵⁹ Von Natur aus gut, ist demnach nur dann etwas, wenn aus diesem Gut auch

⁵⁶ Vgl. Aristoteles, EE III 2, 1231a, 20-1231b

⁵⁷ Aristoteles, EE III 2, 1231a, 35

⁵⁸ Aristoteles, EE III 2, 1234a, 35 - 1234b, 5

⁵⁹ Vgl. Aristoteles, EE VIII 3, 1249a, 20

Handlungen entspringen, die gut sind. Die Mäßigkeit ist deswegen eine Tugend, da sie Handlungen, die mit Bedacht und dem rechten Maß ausgeführt werden, hervorbringt. Die körperliche Schönheit ist hingegen nur dann ein Gut, wenn sie Handlungen hervorbringt, die ihrer würdig werden.⁶⁰

In fact, Aristotle claims that people lacking *kalokagathia* are precisely those who fail to distinguish between what is expedient and what is intrinsically good (EE 1249a4-5). As a result, they mistakenly regard things like honor, wealth and power as good in themselves, while viewing intrinsic goods like justice and beauty merely as means to those lesser goods⁶¹

Die Schönheit ist im philosophischen Sinne autotelisch und existiert ihrer selbst wegen und ist durch sich selbst gut. Aristoteles betont, dass tugendhafte Handlungen schön sind und um der Schönheit willen getätigt werden. Die philosophische *Kalokagathia* ist erreichbar durch Bildung und Übung, meint eine moralisch-ethische Beschaffenheit und ist keine ererbte oder auf Äußerlichkeiten fokussierte Eigenschaft eines Menschen. „Even if Aristotle began his investigation with specific specimens of *kaloï kagathoi* rather than a general concept - as he was wont to do - the conception of *kalokagathia* he arrives at clearly is an ideal, specifically an ideal from virtue.“⁶² Heather L. Reid rückt die philosophische Bedeutung des Begriffes bei Aristoteles, in Abgrenzung zur Verwendung als Bezeichnung einer politischen Elite, wie sie Donlan in Tradition Xenophons postuliert, in den Vordergrund. Die sokratischen und platonischen Spuren in der Auseinandersetzung Aristoteles im achten Buch der Eudemischen Ethik sind für sie unverkennbar und diese würden Xenophons Konzeption konterkarieren, der in seiner Beschreibung der *Kalokagathia*, der physischen Schönheit mehr Betonung gibt.⁶³ „Moreover, beauty in Aristotelian ethics functions as a morally-charged criterion that elevates

⁶⁰ Vgl. Aristoteles, EE VIII 3, 1249a, 20

⁶¹ Reid, 2022, S.127

⁶² Reid, 2022, S.125

⁶³ Vgl. Ebd.

a natural good to the beautiful-and-good, i.e., *kalokagathia*.”⁶⁴ Sieht Xenophon die Exzellenz der *Kalokagathoi* als ererbte, konzipiert Aristoteles die *Kalokagathia* als lehrbar und erlernbar. Dabei steht die Aktivität des Erlernens und Übens im Vordergrund.

In the ethical works of Aristotle, the καλόν is expressly called the end or goal (τέλος) of the virtues.

It is the purpose by which virtuous action is defined and its only motive. The virtuous person acts

“for the sake of the καλόν” (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), so the beauty of a certain action causes him to

decide to act in a virtuous way.⁶⁵

Tugendhaftes Leben soll seiner selbst willen gewählt werden und führt zur Glückseligkeit (*Eudaimonia*), die letztendliches selbstgenügendes Lebensziel ist. Dennoch kann tugendhaftes Leben, das unter bestimmten Lebensbedingungen geführt wird, der Eudemischen Ethik zufolge, nicht losgelöst von Religion und dem Dienst an Gott betrachtet werden. Im Vergleich zur intellektualistischen Konzeption in der Nikomachischen Ethik ist die spirituelle Ebene der *Eudaimonia* in der Tugendlehre Aristoteles in der Eudemischen Ethik von einem organischen und inklusiven Verständnis des Lebensziels.⁶⁶ Die Aristotelische Definition der *Kalokagathia* als höchstes ethisches Ideal wird eine lange Tradition begründen, die sich nicht zuletzt wegen des spirituellen Aspektes in ihr, in der frühchristlichen Philosophie zeigen wird.

⁶⁴ Reid, 2022, S.126

⁶⁵ Torrente, 2019, S.221

⁶⁶ Vgl. Kenny, 2016, S.208

3. Die Anfangskraft aller Tugend

Da aber der Mensch aus einem herrschenden und einem beherrschten Element besteht, so sollte
denn auch jeder im Hinblick auf seine Herrschaftsinstanz leben [...] ⁶⁷

Aristoteles denkt im achten Buch der Eudemischen Ethik die Ursache des menschlichen Bedürfnisses nach tugendhaftem Handeln als das göttliche Prinzip, das eine beherrschende Instanz im Menschen darstellt. Wobei diese beherrschende Instanz letztendlich der Endzweck alles Handelns darstellt. Gott befiehlt dieses Handeln nicht, sondern ist das worum willen tugendhaftes Handeln begehrenswert erscheint. ⁶⁸

Der Gott nämlich herrscht nicht in einer befehlenden Weise, sondern er ist jener Endzweck, um
dessentwillen die sittliche Einsicht ihre Befehle gibt [...] ⁶⁹

Aus der Einsicht heraus, dass sittliches Handeln erstrebenswert ist, um so auf das Wirken Gottes seine Handlungen auszurichten, wird die Tugendhaftigkeit gewählt. Aristoteles gibt hier einen Vergleich mit einem Sklaven an, der „im Hinblick auf das Wirken seines Herrn leben“ ⁷⁰ sollte, genauso wie tugendhafte Menschen im Hinblick auf Gott. Gott selbst bedarf hierbei keiner Güter aber bedingt die rechte Wahl der Güter. ⁷¹

Jene Wahl nun und jene Erwerbung der natürlichen Güter, welche am meisten das betrachtende Verhalten des Gottes ermöglicht, die ist die beste und dieser Maßstab ist der schönste. Jedwede andere Form aber, welche durch Mangel und Übermaß (in Wahl und Besitz der Güter) daran hindert dem Gott zu dienen und der Schau zu leben, die ist schlecht. ⁷²

⁶⁷ Aristoteles, EE VIII 3, 1249b, 24-26

⁶⁸ Vgl. Aristoteles, EE VIII 3, 1249b, 10.

⁶⁹ Ebd., 29-31

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Ebd., 20-25

⁷² Aristoteles, EE VIII 3, 1249b, 33-40

Menschen, die tugendhaft leben wollen, müssen, die Wahl der Güter so treffen, dass sie Gott damit dienen und sich seiner Betrachtung ihres Handelns als würdig erweisen. Die Idee, dass Gott als Ursache der Tugendhaftigkeit in Frage kommt, baut Aristoteles bereits zuvor im zweiten Kapitel des achten Buches auf, indem er die Frage aufwirft, welche Anfangskraft dem Begehren und Erwägen zugrunde liegt.

Dies jedoch wäre eine Frage: ob der Zufall gerade davon die Ursache ist: dessen nämlich, daß man begehrt was richtig ist und wann es richtig ist. Oder wäre die Folge, daß er dann von allem die Ursache sein müßte. Auch die Ursache davon, daß das Begehren und das Erwägen einsetzt? Denn niemand beginnt zu erwägen, nachdem diesem Erwägen bereits Akte des Erwägens vorausgegangen sind, sondern da ist eine ganz bestimmte Anfangskraft.⁷³

Der Ursprung allen Erwägens, ob eine Handlung tugendhaft ist oder nicht, kann kein Zufall sein, wäre er dann die Ursache für alles Gedachte. Dennoch muss es einen Anfang und eine Ursache für sittlich richtiges Handeln geben. Wer setzt diesen Anfang in unseren Seelen, der uns dazu führt, richtig zu handeln?

Oder gibt es eine Anfangskraft, die nicht außerhalb ihrer noch einmal eine andere hat? Und kann diese, weil sie wesentlich von bestimmter Art ist, solches wirken? Worauf es uns ankommt ist dieses: was setzt den Anfang der Bewegung in der Seele? Nun, es ist klar: so wie es in der Gesamtheit der Dinge Gott ist (der bewegt), so bewegt er auch alles jene (in der Seele). Denn in gewisser Weise setzt das Göttliche in uns alles (in uns) in Bewegung.⁷⁴

Aristoteles konzipiert Gott als den unbewegten Beweger in unseren Seelen, der Ursprung allen tugendhaften Handelns ist. Nicht indem er dieses Handeln befiehlt, sondern indem er dieses Handeln intendiert, bei all jenen, die sich Gott als Endzweck ihrer Handlungen bewusst sind.

⁷³ Aristoteles, EE VIII 2, 1248a, 15

⁷⁴ Ebd.

[...] des Denkens Anfang ist ja nicht das Denkende, sondern etwas Stärkeres. Was nun wäre sowohl dem Wissen wie der Denkkraft überlegen außer Gott? (Nicht die Tugend), denn die Tugend ist das Werkzeug der Denkkraft.

Franz Dirlmeier vertritt in seinem Kommentar zum achten Buch der Eudemischen Ethik die These, dass Aristoteles mit dem Begriff *theos* nicht einen transzendenten Gott oder ein kosmisches göttliches Prinzip denkt, sondern, dass der Verstand (*Nous*) hier mit dem „Gott in uns“⁷⁵ gleichzusetzen ist. So wäre in obigem Zitat der *Nous* der Anfang alles Denkenden und auch die alles in uns in Bewegung setzende Anfangskraft. Im Hinblick auf die Ausführungen in der aristotelischen Metaphysik liegt die Annahme nahe, dass es sich in der Eudemischen Ethik um beides in einem Begriff handelt. Dirlmeiers These kommt in folgender Passage in Bedrängnis:

Und deshalb werden, wie ich ja schon gesagt habe, als Glücksgünstlinge jene bezeichnet, die, wenn sie ihren Impulsen gefolgt sind, Erfolg haben- obwohl die Einsicht fehlt. Und Erwägungen anzustellen ist für sie überflüssig. Denn es ist eine Anfangskraft in ihnen, die stärker ist als Denken und Erwägen - in den anderen ist das Denkende da, dafür haben sie dieses nicht -, und zwar sind sie vom Göttlichen erfaßt - dafür aber können sie das andere (das Erwägen) nicht.⁷⁶

Die, die ihren Impulsen folgen, obwohl die Einsicht und das Denkende fehlt, werden vom *Nous* geleitet? Das scheint nicht mit der aristotelischen Konzeption des *Nous* in Einklang zu bringen zu sein. Vielmehr könnte man eine innere göttliche Führung oder Intuition für die Impulse, die letztendlich zum Erfolg führen, auch ohne Abwägung und Nachdenken verantwortlich machen. Die *kaloi kagathoi* werden demnach auch von diesen inneren göttlichen Impulsen geführt und begleitet. In diesem Abschnitt der Eudemischen Ethik fällt eine deutliche Übereinstimmung mit den Konzepten in der Metaphysik, Buch Lambda, auf, wo Aristoteles

⁷⁵ Vgl. Dirlmeier, 1984, S. 499

⁷⁶ Aristoteles, EE VIII 2, 1248a, 30

seine philosophische Deutung Gottes als den unbewegten Beweger ⁷⁷, „den Geist, der sich selber denkt, der aber durch seine Anwesenheit und sein Denken, die ganze Welt vernünftig und wohlgeordnet macht“⁷⁸, erkennen. Ebenso wie Platon sieht Aristoteles Gott als den Inbegriff des Schönen und Guten und der Weisheit. Indem Menschen sich durch Tugendhaftigkeit dem Ideal und damit Gott annähern, gleichen sie sich Gott an.⁷⁹ Der Eudaimonia als menschliche Aktualität lassen sich dieselben Eigenschaften zuschreiben, wie der Aktualität Gottes. In beiden zeigt sich das Schönste, Beste und Lustvollste. Menschen haben potentiell die Fähigkeit zumindest annähernd sich in ihrer Aktualität der Aktualität Gottes anzunähern. Der Mensch wird durch seinen Intellekt schön.⁸⁰ Und gottähnlich.

Aristoteles betont die göttliche Intelligenz, die durch seine Immanenz die Ordnung in die Welt bringt.⁸¹ In Gott sind die Weisheit und die Gutheit untrennbar verbunden. Die Weisheit, ebenso wie die Wissenschaft lässt das Gute erkennen. Platons Schöpfergott, wie er im Timaios beschrieben wird, ist der Erschaffer einer guten, wohlgeordneten und schönen Welt. „Nicht nur hat er die Welt und alles in ihr erschaffen, sondern er hat alles so erschaffen, dass es zum Wohl der Welt und der Lebewesen ist.“⁸² Die Tugendhaftigkeit und die Weisheit sind demzufolge, durch die Immanenz Gottes, eine Ordnung gebende Instanz in der Seele, die in Kenntnis des Guten zur Vollkommenheit führen will. Wenn alles Werdende seinen Ursprung in der Gutheit Gottes, in Gestalt des platonischen Demiurgen oder des aristotelischen unbewegten Bewegers hat, dann ist diese Anfangskraft auch verantwortlich für die Tugend. Und die *Kalokagathia* eine maximale Annäherung eines Menschen an die Gutheit Gottes. Es erscheint nicht zufällig, dass Aristoteles im Kapitel über die *Kalokagathia* die metaphysische

⁷⁷ Vgl. Karamanolis, 2023, S.27

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. Karamanolis, 2023, S. 26

⁸⁰ Vgl. Buddeensiek, 1999, S.148

⁸¹ Vgl. Karamanolis, 2023, S.27

⁸² Ebd., S.25

Ebene miteinbezieht und ausführt. Wenn die größtmögliche innere Schönheit eines Menschen erreicht wird, dann ist sie dem Göttlichen besonders nah.

Alles Werdende hat als solches einen Anfang, der nicht in ihm als in einem Werdenden liegt. Alles Werdende hat als Gefügt-zusammengehalten-Auflösbares, das im Nacheinander erscheinend gegenwärtig ist, immer auch einen Beginn (und ein Ende), der als solcher selber nicht in die Zeit des Werdenden fällt, sondern deren Anfang ist. So entsteht schon beim einzelnen Werdenden die Frage nach dem Verhältnis seines Anfangs als des in ihm selbst bleibenden beherrschenden Grundes für sein Gefügtsein und seines Anfangs als des Anfangens der Anwesenheit dieses Grundes in ihm. Das Vermittelnde beider ist für das einzelne Werdende in der Seele gefunden.⁸³

Das Werdende kann ebenso in der Tugend erkannt werden, die geübt und erlernt werden soll, demnach etwas Prozesshaftes, im Werden - befindliches darstellt. Tugend entsteht nicht aus sich selbst heraus, sondern hat ebenso eine Anfangskraft, die das Streben nach dem Guten und Richtigen in den Handlungen bewirkt. „Der Gegenstand des Strebens bzw. Erkennens bewegt, ohne selbst bewegt zu sein. Der unbewegte Beweger ist als das vollkommenste Seiende zugleich das vollkommen Gute. „Er bewegt als geliebt.“⁸⁴ Es fällt nicht schwer nachzuvollziehen, dass frühchristliche Autoren sowohl die Ideen der eudemischen Tugendethik, als auch die platonische Gedankenwelt, als in diesen Punkten passend für ihre Philosophie, die den christlichen Gott als den Ursprung allen Seienden und die Ursache für ethisches Handeln im Menschen darstellt, empfanden.

⁸³ Ricken, 2007, S.166

⁸⁴ Ebd.

4. Die schöne Seele

Sowohl im Platonismus als auch im Neoplatonismus ist die Schönheit der Seele von metaphysischer Bedeutung. Die schöne Seele, die als letztendliches Ideal gilt, soll durch Übung und Lernen ausgebildet werden. Die unvernünftige Seele ist demnach das Gegenteil von schön und nicht fähig, das höchste Gut (Gott) zu erkennen. Ralf Konersmann schreibt dazu: „Sie soll selber schön sein und entwickeln, worüber sie potentiell verfügt. Sokrates definiert die Tugend als „eine Art Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele.“⁸⁵ Eine gesunde und schöne Seele ist demnach der Inbegriff der Vollkommenheit. Die Schönheit erscheint hier aber nicht als etwas von Natur aus Gegebenes, sondern wird dem zuteil, der das Schöne erkennen lernt und durch Tugendhaftigkeit der Ursprünglichkeit allen Schönen näherkommt. Die Potentialität der Seele zum Guten und Schönen ist hierbei von besonderer Bedeutung. Die Schönheit der Handlungen und der Strebungen ist der reinen äußerlichen (körperlichen) Schönheit vorzuziehen und von sich aus überlegen.⁸⁶ In Platons Symposium gibt Diotima in ihrer Rede von dieser Lehre eindrücklich Zeugnis ab:

Wenn er dies aber erkannt hat, muss er als Liebhaber aller schönen Körper auftreten und in seiner heftigen Leidenschaft zu einem einzelnen Körper nachlassen, indem er beginnt, diese Form des Begehrens zu verachten und für geringfügig zu halten. Danach aber muss er anfangen, die Schönheit der Seelen für etwas Wertvolleres zu halten als die Schönheit in den Körpern, sodass, auch wenn einer, dessen Seele wohlgeartet ist, nur wenig körperliche Schönheit besitzt, ihm das genügt, er ihn liebt, sich um ihn kümmert und solche Gespräche sucht und hervorbringt, die junge Menschen besser machen können. Auf diese Weise soll er dazu gebracht werden, das Schöne in den Tätigkeiten, Sitten und Gesetzen zu erblicken und zu sehen, dass alles Schöne miteinander

⁸⁵ Konersmann, 1993, S.148

⁸⁶ Vgl. Ebd.

verwandt ist, um zu der Überzeugung zu gelangen, dass die körperliche Schönheit etwas Unbedeutendes ist.⁸⁷

In dieser Passage wird die Theorie der „schönen Seele“ im Platonismus augenscheinlich. Erst die Tugend und die aus ihr getätigten Handlungen machen die Seele schön. Platon verweist im Symposium immer wieder auf die seelische Beschaffenheit, die Handlungen schön und gut werden lassen. Die Einheit vom Schönen und Guten wird hierin augenscheinlich. Für Birgit Recki ist das Schöne und Gute nicht unabhängig voneinander bestimmbar. „Ihrer Kongruenz im wesentlichen Kriterium des "richtigen Maßes" entsprechend, kann Platon auch einen Wirkungszusammenhang zwischen dem ästhetischen Eindruck der Schönheit und Tugend unterstellen: "Schönes bewirkt Gutes."“⁸⁸ In Platons Werk erhält die *Kalokagathia* (die zwar als solche unbenannt bleibt) primär ethisch – philosophische Bedeutung. So wird sie auch zum Ideal in Platons utopischem Idealstaat und die *Paideia*, die ideale Erziehung im Staat, folgt dem Prinzip der *Kalokagathia*.⁸⁹ Die edelsten und besten, die diese ideale Erziehung genießen, werden schließlich zu den Philosophenkönigen. Platon stellt in seinem Dialog Gorgias das sophistische Verständnis der *kaloi kagathoi* einer Konzeption der Weisen, die durch die Schönheit ihrer Seelen, dieser Zuschreibung gerecht werden, gegenüber. Auch hierin wird deutlich, was die wahre Schönheit der Seele bedingt. Das äußere Ansehen ist für die echten *kaloi kagathoi* völlig unbedeutend.⁹⁰ Die Schönheit ihrer Seelen lässt sie schließlich das ewig Schöne erkennen. Dieses ewig unveränderliche Schöne ist der Ursprung allen Schönen und Guten.

Auch wird sich ihm das Schöne nicht als Gesicht und nicht als Hände und nicht als irgendetwas anderes, was zu einem Körper gehört, erscheinen, auch nicht als irgendein Gedanke oder

⁸⁷ Platon, Symp, 210b - c

⁸⁸ Recki, 2019

⁸⁹ Vgl.Horn/Rapp, 2002, S.229

⁹⁰ Vgl.Ueding, 2007, S.544

irgendeine Erkenntnis und nicht als etwas, das in irgendeiner Weise in einem anderen ist, wie zum Beispiel in einem Lebewesen oder auf der Erde oder am Himmel oder in irgendetwas anderem, sondern als ein Seiendes in einer unveränderlichen immer mit sich selbst identischen Gestalt; alles andere Schöne aber wird sich als etwas zeigen, das an jenem Anteil hat, und zwar auf eine solche Art, dass während das andere entsteht und vergeht, jenes weder auf irgendeine Weise mehr oder weniger wird, noch ihm sonst irgendetwas widerfährt.⁹¹

Die „Ästhetik“ der Seele steht stets im Mittelpunkt der Betrachtung Platons. Je schöner die Seele, desto eher ist sie zur Erkenntnis des Göttlichen fähig. Dadurch erscheint augenscheinlich zu sein, dass die *Kalokagathia* sowohl im platonischen Verständnis als auch in der späteren expliziten Ausführung Aristoteles von jeher eine Exzellenz auf seelischer und nicht auf körperlicher Ebene meint.

Der Neuplatoniker Plotin folgt der Programmatik Platons und ergänzt sie durch eine noch explizitere Abkehrung vom Körperlichen und Hinwendung zur allumfassenden geistigen Schönheit Gottes, die er ebenso in der Seele verortet.

Als das erste ist demnach die mit dem Guten identische Schönheit zu setzen. Von ihr geht die Vernunft aus als das schlechthin Schöne. Durch die Vernunft ist die Seele schön.⁹²

In der Lehre Plotins gewinnt die seelische Schönheit überhaupt nur dann an Gestalt, wenn sie sich vom Körperlichen abwendet.⁹³ Nur wenn sich die Seele zum Geist emporbewegt wird sie vollendet schön. Der Weg ins Innere bedeutet den wahren Aufstieg und Loslösung von allem Äußeren gilt als Ziel. Die Tugenden sind für Plotin der Weg, um dem Göttlichen, der vollkommenen Schönheit nahe zu kommen.

Ist nun die Seele geläutert, so wird sie zur Idee, zur reinen Vernunft, schlechthin unkörperlich, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen, von wo aus die Quelle des Schönen kommt und

⁹¹ Platon, Symp. 211a-b

⁹² Plotin, Enn.I, 6, 6

⁹³ Vgl. Konersmann, 1993, S.148

alles dessen, was mit ihm verwandt ist. Emporgeführt zur Vernunft, ist die Seele schön in möglichster Vollkommenheit.⁹⁴

Die Tugenden sind auch bei Plotin als hierarchisch beschrieben und die Aristotelische *Kalokagathia*-Konzeption ist in seinen Gedanken greifbar, wenn er über eine höhere Tugend, die allen anderen Tugenden übergeordnet ist, spricht. Die bürgerlichen Tugenden wie Tapferkeit, Besonnenheit und Selbstbeherrschung sind nicht die, die es ermöglichen, Gott ähnlich zu werden. Darüber hinaus braucht es eine höhere Tugend. Die höhere Tugend hat bei Plotin einen kathartischen Charakter. Die höhere Tugend reinigt die Seele, die sich allzu sehr auf die materielle Ebene des Seins ausrichtet und ermöglicht ihr einen Aufstieg zum höheren göttlichen Sein. Der tugendhafte Mensch soll sich in Ähnlichkeit zum Göttlichen, das selbst die wahrhafte Tugend in sich trägt, üben.⁹⁵

Da das Böse hienieden ist und um diesen Ort wandelt mit Nothwendigkeit, die Seele aber das Böse fliehen will, so fliehe man von hier. Welches ist nun die Flucht? Gott ähnlich werden, sagt Plato. Dies geschieht, wenn wir gerecht und heilig mit Einsicht werden und überhaupt tugendhaft. Wenn wir nun durch Tugend ähnlich werden, werden wir es dem der Tugend hat. Und ferner, welchem Gott? Etwa dem, der dies in höherem Maße zu haben scheint, und so denn der Weltseele und dem Lenker in ihr, ihm dem wunderbare Einsicht zukommt?⁹⁶

Plotin kontrastiert die platonischen bürgerlichen Tugenden mit der jeweils ihr entsprechenden kathartischen Tugend, die das Selbst von Emotionen reinigen soll. „Wo Weisheit als bürgerliche Tugend praktische Einsicht erhält, besteht sie als kathartische Tugend aus der Kontemplation der Ideen.“⁹⁷ Die Gerechtigkeit entält in ihrer kathartischen Version die vollkommene Vernunft und die vollendete Führung des Geistes. Die kathartische Tugend

⁹⁴ Plotin, Enn.I, 6, 6

⁹⁵ Vgl. Omtzigt, 2012, S.21f

⁹⁶ Plotin, Enn. I, 2,1,

⁹⁷ Omtzigt, 2012, S.21

der Tapferkeit stellt eine völlige Freiheit von allen Gefühlen dar. Eine Konzentration auf den Geist und ein „Nach-innen-gewandt-Sein“ definiert Plotin als kathartische Variante der Selbstbeherrschung.⁹⁸ Die kathartischen und die niederen Tugenden beeinflussen einander gegenseitig positiv. Sobald eine kathartische Tugend vorhanden ist, müssen es die anderen auch sein. Hierin klingen Reminiszenzen an die Eudemische Ethik an, in der die *Kalokagathia* als hierarchisch übergeordnet den anderen Tugenden gegenüber beschrieben wird, die aber wiederum Notwendigkeit darstellen um die höchste Ebene zu erreichen. So könnte Plotin möglicherweise durch das *Kalokagathia*-Konzept zu seinem Stufenmodell inspiriert worden sein. Ralf Konersmann sieht die Plotinische Philosophie in diesem Punkt als eine Annäherung an die „Tradition eines Gedankens, dessen Elementarformel erzieherisches Bemühen zwingend macht: werde, was du bist.“⁹⁹ Wird die Seele hinaufgeführt zum Geist wird ihre Schönheit größer, so Plotin. Letztendlich vereint mit dem Geist wird sie der Schönheit Gottes am ähnlichsten werden. Das plotinische Ideal ist folglich eine Assimilation der Seele in Gott und bedingt die größtmögliche Schönheit der menschlichen Seele. Ist Gott einmal von der Seele geschaut worden, ist es für Plotin auch notwendig mit dieser Erkenntnis den Abstieg zu allem Irdischen wieder zu bestreiten, um wiederum dort der eigenen Natur des Menschseins zu entsprechen. Der Aufstieg der Seele, der durch die kathartischen Tugenden erreicht wird, bleibt also kein dauerhafter, würde sich die Seele doch von der Welt und ihrer Aufgabe im Menschsein entfernen.¹⁰⁰

In der stoischen Ethik findet sich das Konzept der schönen Seele ebenfalls wieder. Der Zusammenhang von Tugend und der inneren Schönheit ist auch hier bedeutsam. Die schöne Seele enthält im stoischen Verständnis zudem die Qualitäten der Seelenruhe und der

⁹⁸ Vgl. Omtzigt, 2012, S.21

⁹⁹ Konersmann, 1993, S.149

¹⁰⁰ Vgl. Song, 2009, S.33

Beständigkeit in ihren Einstellungen und Haltungen. Die schöne Seele ist auch bei den Stoikern hierarchisch konzipiert und ebenso durch die Vernunft als höchste Instanz geleitet und gelenkt.¹⁰¹ Spuren der neoplatonischen und stoischen Ethik werden sich in weiterer Folge gemeinsam in der frühchristlichen Ethik wiederfinden lassen

5. Zwischen Einfluss und Entwertung - Das frühe Christentum in Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie

Das frühe Christentum suchte nach Akzeptanz in der gebildeten Elite ihrer Zeit. Um Aufmerksamkeit zu erlangen, schien die Auseinandersetzung mit heidnischer Philosophie und deren Adaption eine Voraussetzung zu sein. Die Verbreitung des Christentums wäre ohne diese Auseinandersetzung nicht in dem Umfang möglich gewesen, indem sie erfolgte.¹⁰²

It is clear, however, that such an ambition led Christianity to articulate a body of doctrine that could appeal to the educated Greek and Roman people of the time. In the second century, when Christianity spread widely in the mediterranean region, philosophy and science had reached a peak in terms of sophistication and popularity, and the criticisms of Celsus, Galen, and Lucien mentioned above show that pagan educated people would not assent to Christianity unless they could be convinced through argument that Christian doctrines were valid.¹⁰³

Frühchristliche Denker*innen konnten demzufolge nicht nur argumentativ überzeugen, wenn sie vorchristliche philosophische Ideen und Thesen übernahmen oder sie kritisch zurückwiesen, sondern mussten die christlichen Doktrinen als die der heidnischen Philosophie

¹⁰¹ Vgl. Ueding, 2007, S.545

¹⁰² Vgl. Karamanolis, 2013, S.8

¹⁰³ Ebd.

überlegen oder als deren Erweiterung darstellen.¹⁰⁴ Dazu war die Demonstration der umfangreichen Kenntnisse der vorchristlichen philosophischen Schriften unabdingbar. Zumal waren auch viele christliche Autor*innen von heidnischen Lehrer*innen unterrichtet worden. Der Einfluss dieses Wissens wurde so auch in ihren Schriften erkennbar.¹⁰⁵

Die kritische Auseinandersetzung frühchristlicher Autoren*innen führte sowohl zu einer völligen Zurückweisung hellenistischer Philosophie in bestimmten Punkten, wie in der Frage der Körperlichkeit Gottes, die die Epikureer vertraten oder die Sterblichkeit der Seele, die in der aristotelischen Lehre zu finden war, als auch zur Anerkennung platonischer Philosophie als die der Wahrheit und demnach dem Christentum am nächsten kommende.¹⁰⁶ Platon und Sokrates wurden etwa von Justinus dem Märtyrer als Inkarnationen des christlichen Logos betitelt und als christliche Heilige verehrt.¹⁰⁷

It is on similar grounds that Eusebius praises Platos philosophy as the one that is mostly true. Eusebius, however, is uncompromising in his rejection of Hellenic philosophy, despite his admiration for Plato (*P.E.* XI.8.1). His main argument for that, which permeates his *Preparation for the Gospel*, is that Hellenic philosophers disagree on almost every significant issue, and he takes this as evidence of the failure of Hellenic philosophy (*P.E.* II.6.22).¹⁰⁸

Die Diskussion zwischen einzelnen Philosophieschulen wird so zum Argument gegen die hellenistische Philosophie. Bereits in der zeitweiligen Widersprüchlichkeit gibt sich, ihren Kritiker*innen zufolge, der Irrweg, auf dem heidnische Denker*innen sich befinden würden, zu erkennen. In der Einigkeit zeigt sich die einzige Wahrheit. Diese Einigkeit vermisst aber ebenso die frühe christliche Ideologie. Das Christentum als Vollendung der Philosophie

¹⁰⁴ Vgl. Karamanolis, 2013, S33

¹⁰⁵ Vgl. Ebd., S.6

¹⁰⁶ Vgl. Ebd., S.34

¹⁰⁷ Vgl. Goodenough, 2020, S.148

¹⁰⁸ Karamanolis, 2013, S.35

darzustellen zeigt nicht zuletzt auch eine Notwendigkeit der Abwertung hellenistischer Philosophie um die eigene Gedankenwelt stärker unter Gebildeten zu etablieren. In den *Confessiones* von Augustinus findet sich eine Passage, die deutlich macht, wie christliche Autor*innen die hellenistischen Schriften frei interpretierten und damit suggerierten, diese würden das Christentum nur bestätigen.

Zu diesem Zweck sorgtest Du dafür, dass mir durch einen Mann, der von maßlosem Dünkel aufgebläht war, einige Bücher der Platoniker in die Hände kamen, die aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt waren. Dort las ich nun, zwar nicht mit diesen Worten, jedenfalls aber genau dasselbe, mit vielen und verschiedenartigen Beweisen unterbaut: Im Anfang war das Wort, und das Wort bei Gott. Und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch es geworden, und ohne es ward nichts. Was gemacht wurde, ist in ihm Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.¹⁰⁹

Augustinus argumentiert, dass bereits die Platoniker von dem einen (christlichen) Gott gesprochen haben, diesen nur nicht richtig erkannten. Beweise und Argumente hätten sie aber erbracht, die letztendlich die christlichen Vorstellungen bestätigten. Jahrhundertelange philosophische Tradition wird schließlich umformuliert als Weg zur einzigen „wahren Philosophie“ - dem Christentum. George Karamanolis benennt dieses Phänomen folgendermaßen: „Christians assume that the search for the truth, which is the aim of philosophy, started with the Hellenic philosophers but was fulfilled only with Christianity, and the mark of this fulfillment is the appreciation of true God.“¹¹⁰ Die Auseinandersetzung mit den hellenistischen Schriften, die die frühchristlichen Autoren dazu veranlasste, diese zu kritisieren oder gar zu entwerten, regte in der Umkehr heidnische Autoren dazu an, sich mit

¹⁰⁹ Augustinus, *Conf.* 7, IX.13

¹¹⁰ Karamanolis, 2013, S.37

dem Christentum kritisch auseinanderzusetzen. Anzunehmen ist, dass es dadurch auf beiden Seiten zu wichtigen Einflussnahmen auf die eigene Ideenwelt kam.

Jede Auseinandersetzung wirkt aber doppelseitig, also auf beide Parteien oder Kontrahenten. Wir können seit späthellenistischer Zeit beobachten, wie sich zuerst das Judentum, dann das Christentum an seiner paganen Umwelt reibt und mit ihr streitet.¹¹¹

Das frühe Christentum stellte eine schnell wachsende Bewegung dar, die ein ganzes neues Ideensystem kreieren konnte, das argumentativ stark sein musste, um es vor Kritik von jüdischer und heidnischer Seite zu schützen. Um gebildete Heiden zu überzeugen, mussten Argumente gefunden werden, die auf dem selbem Niveau waren, wie die von Platon, Aristoteles, den Stoikern oder den Neoplatonisten. Und einige Ideen und Begrifflichkeiten wurden dabei in eine christliche Philosophie transformiert. Das Ideal der *Kalokagathia* hinterließ dabei ebenso Spuren, wie andere heidnische Ideen.

6. Tugend im frühen Christentum

Wie die frühchristliche Philosophie in ihrer Gesamtheit maßgeblich von der hellenistischen beeinflusst wurde, finden sich auch explizite heidnische Transfers in der christlichen Ethik. Christliche Tugendkonzeptionen sind maßgeblich von den, bei Platon und Aristoteles benannten Kardinaltugenden der Tapferkeit, Besonnenheit, der Mäßigung, und der Gerechtigkeit beeinflusst worden. Hinzu kommen in der christlichen Ethik die theologischen Tugenden der Liebe, der Hoffnung und des Glaubens.¹¹² Hierarchische Konzeptionen in der

¹¹¹ Speyer, 1999, S.3

¹¹² Vgl. Tyrrell, 1903, S.286

Tugendlehre finden sich in der frühchristlichen Ethik wieder. Für die frühen Christen stellte sich die Frage, wie sich Erlösung und die Assimilation in Gott, die letztendliches Ziel war, erreichen ließen. Alle frühchristlichen Denker scheinen zunächst eine Unterscheidung von einem äußeren körperlichen und einem inneren, seelisch-geistigen Wesen des Menschen, wie sie zuvor bereits Platon und Aristoteles vornahmen, übernommen zu haben.¹¹³

The distinction, however, is made much earlier than that. In some form it goes back to Plato. He speaks oft he inner man (ho entos anthropos) and so does Aristotle (N.E.1178a2-7). For both Plato and Aristotle, the inner man corresponds to the rational part oft he soul or to the intellect, that is the eye of the soul. (Rep.533d2)¹¹⁴

Die Unterscheidung hat eine Trennung zwischen miteinander korrespondierenden Ebenen von Tugend zufolge. Die eine, mehr körperliche Ebene der Seele, die mit dem auf Erden lebenden Körper verbunden ist und die andere, spirituell geistige Ebene der Seele, die mit dem Intellekt in Verbindung steht. Der innere Mensch steht dem äußeren gegenüber. Die innere Ebene, die Gott nähersteht, wird als höher bewertet. Folglich sind Tugenden, die mit dieser Ebene korrespondieren höher zu bewerten. Demnach gibt es eine Hierarchie der Tugenden. Bereits Plotin und Porphyry sehen die Grundvoraussetzung für eine höhere Tugend in der darunterliegenden Ebene.¹¹⁵

Zur aristotelischen *Kalokagathia* - Konzeption als Summe aller Tugenden, können hierin wiederum durchaus Parallelen erkannt werden. Erst die Summe aller Tugenden in Übereinstimmung führen zur *Kalokagathia* als größte Vortrefflichkeit. So könnte auch das aristotelische Modell als Stufenmodell verstanden werden.

¹¹³ Vgl. Karamanolis, 2013, S.225

¹¹⁴ Karamanolis, 2013, S.226

¹¹⁵ Vgl. Ebd., S.227

But as we have seen earlier, one must already have some virtue that consists in order to be able to link himself to God. This level of virtue amounts to the moderations of passions. Plotinus and Porphyry similarly make the first level of virtue a requirement for attaining the higher one, and this is why they claim, that the higher levels summarize all virtue (Plotinus, Enn. I.2.3-5; Porphyry, Sent.32).¹¹⁶

Ein Beispiel für frühchristliche Tugendethik stellt die Philosophie von Clemens von Alexandrien dar. Clemens unterscheidet zwei Stufen von Tugend. Er beschreibt die untere Stufe als eine politische oder alltägliche Tugendhaftigkeit. Insbesondere Bedeutung erhält darin die Mäßigkeit in allen Handlungen, um Ausschweifungen jeglicher Art zu vermeiden.¹¹⁷ Eine Vorstellung die der Tugendlehre Aristoteles entspricht. Die stoische Tugend der *Apatheia*, die bereits in den Schriften von Plutarch und Philo gepriesen wird, findet auch bei Clemens besondere Bedeutung und entspricht der höheren Stufe der Tugenden. Die Kontrolle aller Emotionen, da diese nicht rational sind, gilt als letztendliches Ideal. Erstaunlich ist, dass Clemens die Liebe als Tugend besonders hervorhebt, die er allerdings nicht als Emotion betrachtet, sondern als Ausdruck der Affinität zu Gott.¹¹⁸

Die Liebe als Tugend, die eine direkte Verbindung mit Gott bewirkt, ist eine Konzeption, die sich auch bei anderen frühchristlichen Autoren und nicht zuletzt bei Augustinus wiederfinden wird. George Karamanolis beschreibt die Notwendigkeit des Besitzes von Tugenden der unteren Stufe als Voraussetzung, um sich mit dem Göttlichen verbinden zu können als von Plutarch und Porphyry übernommene Vorstellung in der frühchristlichen Philosophie. Das Vermögen, Leidenschaften zu kontrollieren und diese Fähigkeit als Tugend zu definieren, die zur höheren Tugend führt, um dann mit Gott in Verbindung treten zu können, führt unweigerlich dazu, Sexualität zu entwerten. Strenge asketische Lebensführung

¹¹⁶ Karamanolis, 2013, S.227

¹¹⁷ Vgl. Karamanolis, 2013, S.228

¹¹⁸ Vgl. Ebd.

und Moralvorstellungen, die sich körperlichen Freuden verwehren, wurden so zum frühchristlichen Ideal.¹¹⁹

7. Auf Spurensuche - Kalokagathia in der Frühchristlichen Philosophie

Wie eingangs beschrieben, dürfte es bereits in vorhellenistischer Zeit ein Ideal der höchsten ästhetischen und moralischen Exzellenz, die ein Mensch erreichen kann, gegeben haben. Wurde dieses Ideal über die Jahrhunderte nach und nach als ein vorwiegend ethisches Ideal interpretiert, kann man diese Tendenz auch in der Transformation des *Kalokagathia*-Ideals im Gedankengut des frühen Christentums erkennen.

Marija-Anna Dürrigl schreibt dazu: „Neoplatonist philosophers took up the notion of kalokagathía in late Antiquity and the Middle Ages (from Dyonisios Areopagites on) and fundamentally christianized it. Attention shifted to what one may term ‘inner beauty’, the beauty of the soul and its virtues.“¹²⁰ Sowohl in spätantiken christlichen Schriften, wie auch in der Philosophie des Mittelalter erfuhr die körperliche Schönheit mehr und mehr eine Abwertung, war diese, Sinnbild für Lust und Eitelkeit geworden. Die innere Schönheit der Seele in Folge dessen, wurde in der Literatur umso mehr betont. Besonders in frühen Heiligenlegenden tauchen Erzählungen von Männern und Frauen auf, die ihre Körper selbst kasteiten oder kaum pflegten, um letztendlich, durch die Konzentration auf das Wesentliche, die Entwicklung innerer seelischer Schönheit und die Hingabe an Gott, Erlösung zu erlangen.¹²¹

¹¹⁹ Vgl. Karamanolis, 2013, S.228

¹²⁰ Dürrigl, 2002, S.209

¹²¹ Vgl. Ebd.

Numerous hagiographical texts narrate how saints lived lives of deprivation and self-mortification in order to achieve salvation. One need only remember the touching story of 'Mary of Egypt': the once so beautiful prostitute is later not even recognized as a human; by living a life of penance in the desert, she is mistaken for a beast.¹²²

Die tendenzielle Abwertung allen Körperlichen in der christlichen Philosophie hat ihren Ursprung in der plotinischen und, in weiterer Folge, in der Philosophie Augustinus, der den Körper als ein geringeres Gut ansieht, da dieser sterblich und von Zeit ist. Die Immortalität der Seele steht der Vergänglichkeit des Körpers gegenüber. Die augustinische Lustfeindlichkeit, die eine Körperfeindlichkeit intendiert, findet seinen Widerhall in vielen mittelalterlichen Texten.¹²³

In numerous medieval discourses the sense of external, physical beauty was linked to the sense of its passing, its transience – there lies one reason for turning away from physical appearance and for concentration on inner beauty. Late medieval works of art and literary texts incessantly seemed to repeat that subject, asking *Ubi sunt?* 'Where are they now?', referring to the mighty, to the beautiful, the attractive who lose their beauty during their lifetime and end up as ashes and dust.¹²⁴

Bemerkenswert erscheint dennoch, dass viele frühchristliche Darstellungen, sowohl Jesus als auch die Märtyrer und Heiligen ästhetisch zeigen. Die rein innerliche Schönheit strahlt demzufolge durch die Äußere und bedingt diese dann wieder, auch wenn die körperliche Ebene scheinbar eine untergeordnete Rolle spielt. Hier scheint der ästhetische Aspekt der Körperlichkeit im Ideal der *Kalokagathia* wiederum deutlich greifbar.

Im zweiten und dritten Jahrhundert, also lange vor der berühmten Bekehrungsszene des Augustinus im August des Jahres 386, berichten Gelehrte wie Gregor von Nyssa nicht nur von den intellektuellen Anlässen zu einer Bekehrung, in diesem Falle einem Vortrag des Origenes von

¹²² Dürriegl, 2002, S.209

¹²³ Vgl. Dürriegl, 2002, S.209

¹²⁴ Ebd.

Alexandria, sondern von dem Charakter des Bekehrungserlebnisses selber: „Wie ein Funke, der mitten in mein Herz gefahren war, entbrannte und entflammte meine Liebe zu dem heiligen, zu diesem liebenswürdigsten Logos selbst, der mit seiner unaussprechlichen Schönheit alle aufs unwiderstehlichste an sich zieht, und zugleich meine Liebe zu diesem Mann, dem Freund und Herold des Logos.“¹²⁵

Jürgen Habermas beschreibt in seiner Philosophiehistorie die Übergänge vom Neuplatonismus zum Christentum als fließend. In obigem Zitat wird erkennbar, wie sehr die platonische Gedankenwelt Widerhall in der frühchristlichen Philosophie fand. Die Schönheit, das Wahre und das Gute und der Logos werden im christlichen Gott als Ursache für die menschliche Liebe und die Sehnsucht danach, die höchste Idee noetisch zu erfassen, konzipiert.¹²⁶ In den frühchristlichen Bekehrungsszenen lässt sich die Potentialität der Seele, die bereit ist - für die Erkenntnis Gottes - sich tugendhaft zu verhalten, um dieser unaussprechlichen Schönheit selbst näher zu kommen, greifen.

Origenes leitete eine Schule in Alexandrien, die zunächst eine ethische und naturphilosophische Ausbildung, in der auch Logik und Dialektik unterrichtet wurde, vorsah, um in der Lage zu sein, Gott erkennen zu können. Der Erkenntnisakt selbst, war dann Gottesgeschenk für die, die sich dieser Erkenntnis würdig erwiesen.¹²⁷ Hierin könnten Parallelen zu Aristoteles *Kalokagathia* - Konzeption erkannt werden. Die höchste Tugendhaftigkeit erschließt zugleich die höchste Erkenntnis. Die, die Erkenntnis erlangen, müssen an diese Erkenntnis erst herangeführt werden und sich durch Übung, dieser als würdig erweisen. Nur die schöne tugendhafte Seele wird die Schönheit Gottes erkennen.

¹²⁵ Habermas, 2019, S.533

¹²⁶ Vgl. Ebd.

¹²⁷ Vgl. Ebd.

Karl Eschweiler fasst die Transformation, die das *Kalokagathia* Ideal über die Jahrhunderte vollzog, noch einmal zusammen:

In der philosophischen Fassung verlor aber der Begriff der *kalokagathia* seine offenbar ursprüngliche Bedeutung als innere Güte verbunden mit äußerer körperlicher Schönheit. Sein ästhetischer Bestandteil ging in den ethischen ein: Die *Kalokagathia* wurde zum Ausdruck der inneren sittlichen Vollkommenheit, der „Seelenschönheit“. Die äußere Schönheit ist eine sekundäre und nur scheinhaft; wahrhaft schön ist allein der Geist. Die Seele ist aber schön durch die Tugend.¹²⁸

Die Schönheit der Seele ist bedingt durch die Tugend, die in ihrer höchsten Exzellenz in der *Kalokagathia* verwirklicht wird.

Auch im hellenistischen Judentum fand der Begriff Verwendung, wenn auch im Kontext eines Eifers nach religiösen Wissen. In den Schriften Philon von Alexandriens zeigt sich ein Transfer des *Kalokagathia*-Ideals ins Gedankenuniversum des Judentums. In Anlehnung an Platons Vorstellung der idealen Philosoph*innen als *kaloi kagathoi* wird die Sehnsucht nach Wissen und Weisheit als Suche nach Gott interpretiert, die die tugendhafte Seele antreibt. Die, die über Gott nachdenken und sich den Talmud-Studien widmen, sind dort als *kalos kai agathos* benannt.¹²⁹

As with philosophical instruction in Greco-Roman culture, καλὸς καὶ ἀγαθός was associated with philosophical and religious instruction in Hellenistic Judaism. Philo, for example, presents καλοκάγαθία as a quality of soul belonging to those who contemplate God (Legat. 5). Like the noble drive for truth and wisdom in Greco-Roman philosophical circles, nobility is a “hunger and thirst” and “zeal” for the word of God.¹³⁰

¹²⁸ Eschweiler, 1909, S.17

¹²⁹ Vgl. Weaver, 2008, S.157

¹³⁰ Ebd., S.157

John B. Weaver setzt sich mit den Spuren der *Kalokagathia* im Lukasevangelium auseinander und arbeitet explizite frühchristliche Reminiszenzen an die antike Vorstellung davon heraus. Im Lukasevangelium finden sich mehrere Male direkte Hinweise darauf, dass das Ideal der *Kalokagathia* ins frühe Christentum transformiert wurde. Bemerkenswert ist, dass in den anderen Evangelien die Begrifflichkeit in dieser Form nicht auftaucht.¹³¹

Luke's participation in the ancient discourse of *καλοκάγαθία* is evidenced by a number of narrative features in Luke 8. First, the conformity to the ancient topos is evidenced by the altering and reordering of the two adjectives used to describe the good soil in Luke 8. Luke is the only one of the Synoptic Gospels to use two different adjectives to describe the "good" soil—*ἀγαθός* and *καλός*—and so differs from the descriptions in Matthew and Mark, where the final soil is described as *τὴν γῆν τὴν καλὴν*.¹³²

In der von Jesus erzählten Parabel vom Sämann, findet sich ein Beispiel davon. Lukas verwendet hier explizit die Begriffe *kalos* und *agathos* um den Sämann zu beschreiben und nimmt damit augenscheinlich ein, in der Antike bekanntes Ideal von einem Menschen, der innere Schönheit besitzt, auf. Aber nicht nur in der Beschreibung des Sämannes, sondern auch die Ausführung über die Beschaffenheit der Herzen, in denen der Samen von Gottes Wort fällt und aufgeht, enthält diese Formulierung. Nur in Menschen mit guten und edlen Herzen, pflanzt Gott seinen Samen durch sein Wort ein. Nur in diesen edlen, tugendhaften Herzen wird der Samen Gottes aufgehen.¹³³ Wenn Lukas die Phrasierung *kalos kai agathos* verwendet, zeigt er sich damit auch in der antiken Philosophie belesen. Die tugendhafte Disposition einer Seele, die hier mit Herz gemeint ist, ist für die göttliche Unterweisung unabdingbar notwendig. In der Sämann-Parabel zeigt sich eine besondere christliche

¹³¹ Vgl. Weaver, 2008, S.164

¹³² Ebd.

¹³³ Vgl. Ebd.S.166

Tugend beschrieben. Die Ausdauer oder Standhaftigkeit, die das edle Herz haben muss, um Gottes Wort in sich aufnehmen und danach handeln zu können, wird aus der stoischen Ethik integriert. Im Lukas Evangelium betont Jesus die Notwendigkeit dieser Tugend, um der späteren Verfolgung durch die Römer zu begegnen. Durch die Tugend der Standhaftigkeit wird die Seele gerettet.¹³⁴

You will be betrayed even by parents and brothers, by relatives and friends; and they will put some of you to death. You will be hated by all because of my name. But not a hair of your head will perish. By your endurance (ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν) you will gain your souls. (Luke 21:16–19)¹³⁵

Die Christenverfolgung brachte eine Vielzahl von Märtyrer*innen hervor, die zum Teil in späterer Zeit heiliggesprochen wurden. Diese zeigten sich in ihren Herzen/Seelen standhaft und opferten sogar ihr Leben für ihren Glauben. Alles Körperliche war vergänglich, aber die schöne standhafte Seele unsterblich. Trotz aller Widrigkeiten standhaft im Glauben zu bleiben, wird so zum Credo der Verfolgten.¹³⁶ Waren die Märtyrer demzufolge die *Kaloikagathoi* des frühen Christentums? Im Lukasevangelium zeigt sich auch noch ein weiterer Hinweis auf die direkte Bezugnahme des *Kalokagathia* Ideals. Lukas kontrastiert die edlen und guten Herzen mit denen die sich allen Genüssen und dem Reichtum hingeben.

A fourth similarity between Luke's parable and the cultural convention of καλοκάγαθία is the contrast between: (1) the noble and good heart, and (2) those "among the thorns" who hear and are choked "by the cares and riches and pleasures of life" (ὕπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου, Luke 8:14).¹³⁷

¹³⁴ Vgl. Weaver, 2008, S.166

¹³⁵ Ebd., S.167

¹³⁶ Vgl. Ebd.

¹³⁷ Ebd., S.168

Weaver arbeitet einen interessanten Aspekt, der in der Literatur zur *Kalokagathia* kaum Beachtung findet, heraus, wenn er der *Kalokagathia* ihr vermeintliches Gegenteil gegenüberstellt. ἡδονή als ein Streben nach Vergnügen und Lust wird hier zu der Liebe zur göttlichen Weisheit, der inneren Schönheit der Seele und ihrer Standhaftigkeit in Opposition gebracht. Die Lustfeindlichkeit der christlichen Tradition, die später in der Philosophie Augustinus besonders greifbar werden wird, zeigt sich auch hierin. Die Lesart Weavers, die Formulierung des vermeintlichen Gegenteils in Form der Lust in direkten Bezug zum *Kalokagathia*- Ideal zu bringen, erscheint schlüssig.

The appearance of ἡδονή in Luke 8 (attested only here in the gospels) is especially noteworthy since ancient literature repeatedly identifies ἡδονή as an obstacle to the καλὸς καὶ ἀγαθός.¹³⁸

Auch Origines greift das *Kalokagathia* Ideal in seiner ethisch geprägten Metaphysik auf. Die Teilhabe an der Schönheit Gottes ist ihm zufolge, in der Aufgabe der Menschen, sich Gott anzunähern, begründet. Die Seele soll sich aus eigenem Antrieb/freiem Willen heraus, dem Logos annähern. Die gelebte Tugend nähert den Menschen an die Schönheit Gottes an.¹³⁹

Dieses ethische Bemühen versteht Origines allerdings nicht bloß als Vorstufe zur Angleichung an eine über das Reich der Tugenden ihrerseits erhabene göttliche Ordnung, wie das in der Tugendlehre Plotins der Fall ist, sondern schon als wirkliche Teilhabe an Christus als dem Prinzip wie der Gesamtheit aller einzelnen Tugenden.¹⁴⁰

Christus ist, Origines zufolge, die Einheit aller Tugenden. In der tugendhaften Praxis gelingt dem Menschen die Partizipation an dieser Einheit. Die Seele soll dabei von niederen Affekten gereinigt werden und vernünftig und einsichtig werden. „Durch die Tugend wird die Seele Bild

¹³⁸ Weaver, 2008, S.168

¹³⁹ Vgl. Fürst, 2014, S.32f.

¹⁴⁰ Ebd., S.34

des Bildes Gottes.“¹⁴¹ Vermittelt durch tugendhaftes Handeln, entfaltet sich der Logos im Innersten der Seele. Die schöne Seele nimmt die Wesenhaftigkeit Gottes in sich auf. Die Benennung der höchsten oder „vollkommeneren Tugend“ ¹⁴² findet sich als Ähnlichkeit mit der bei Aristoteles ausgeführten *Kalokagathia* Beschreibung, auch bei Origenes wieder. Hier wird diese jedoch mit Jesus selbst gleichgesetzt. Die Nachahmung des Göttlichen in Menschengestalt, der Vereinigung aller Tugenden, gilt hier als Ziel von Tugendhaftigkeit. In der Gedankenwelt Origenes ist diese allerdings nicht bloße Vorbereitung auf eine spätere Erkenntnis Gottes, sondern stellt vielmehr eine Verschränkung von Praxis und Gotteserfahrung dar. Durch die Praxis wird Gott nah. Bereits bei Platon ist die Annäherung an die Schönheit Gottes ethische Zielsetzung. Wenn Gott das Gute und Schöne ist, fehlt es diesem auch nicht an Tugend. Das heißt die Teilhabe an der göttlichen Tugend ist die menschliche Tugendhaftigkeit im Handeln.¹⁴³

In der Vorstellung Gregor von Nyssas gibt es kein größeres Lebensziel als den spirituellen Fortschritt. Dies ist der Weg, um näher an das göttliche Sein zu gelangen. Ein Leben in den Diensten der Tugend ist für ihn der direkte Zugang, um dieses Ziel zu erreichen. Die Hinaufführung zu Gott basiert auf einem eschatologischen Gedankenkonstrukt, dass nicht auf ein jenseitiges Leben ausgerichtet ist, sondern bereits im Diesseits an der göttlichen Welt teilhaben lässt. Gregors anagogisches Konzept lässt die Tugend ins Zentrum seiner Betrachtung rücken. Christus ist für Gregor die Verkörperung aller Tugend und so ist die schriftliche Überlieferung seines Lebens in den Paulus Briefen und in den Evangelien ebenso eine Geschichte über die Tugend selbst. An der Lehre Christus zu antizipieren und danach zu leben, ist für ihn ident mit der Vorstellung, an Christus selbst Anteil zu haben. Die Tugend ist

¹⁴¹ Fürst, 2014, S.34

¹⁴² Vgl. Ebd.

¹⁴³ Vgl. Ebd.

Teilhabe an Christus. Das menschliche Leben ist auf Fortschritt im spirituellen Sinne ausgerichtet. Die Anagogie liegt in der wachsenden Teilhabe an der Tugend und am göttlichen Leben.¹⁴⁴

That is to say, for Gregory the purpose of life itself is anagogical in character. We are meant to go „upward“ and „forward“, both at the same time, so as to participate ever more thoroughly in the life of God. Anagogy, then, is not just an exegetical practice or hermeneutical approach for St. Gregory. Rather, anagogy is our own increasing participation in divine virtue and thus our ascent into the life of God.¹⁴⁵

Gregor von Nyssa greift das Modell von einer stufenhaften Annäherung an die göttliche Tugend auf. Auch für ihn gibt es die Möglichkeit durch die Ausbildung einer moralischen Exzellenz dem Göttlichen möglichst nahe zu kommen. Das Konzept des Schönen in neoplatonischer Tradition lässt sich auch bei Gregor wiederfinden. Von Plotin deutlich beeinflusst, begreift er die unendliche göttliche Schönheit als unmessbar, nicht sichtbar und überlegen aller körperlichen Schönheit. Die göttliche Schönheit steht dabei in Opposition mit aller Materialität. Das Konzept des platonischen Eros findet sich in Gregors Philosophie ebenso wieder. Der Eros bedingt in den Seelen der Betrachter*innen von Schöнем ein Verlangen nach dieser Schönheit und genauso wie dieses Verlangen sich auf äußere körperliche Schönheiten richtet, ist auch die Sehnsucht nach der göttlichen Schönheit vom Eros beeinflusst. Das interessante an Gregors Theorie ist, dass es scheinbar einen Widerspruch gibt, indem die äußere Schönheit als in Opposition zur göttlichen inneren und unsichtbaren Schönheit entworfen wird, obwohl Schönheit, sobald der Eros die Seele bewegt, in allen äußeren Dingen erkannt werden kann. So kann eine Landschaft schön sein, weil sie den Eros dazu veranlasst, die Seele in Bewegung zu bringen. Nicht nur Menschen, auch Tiere sind schön zu nennen,

¹⁴⁴ Vgl. Boersma, 2013, S.2f

¹⁴⁵ Boersma, 2013, S.4

wenn sie auf jene Weise die Seele berühren. In diesem Verständnis sind für Gregor im Grunde alle Wesen schön. Gregor intendiert aber eine Hierarchie an Schönheiten. Menschliche Schönheit ist von Gott gegeben, um an der göttlichen Schönheit zu antizipieren. Diese Schönheit hat ihren Sitz in der Seele. Durch Sünden bedingt, verliert die Seele ihre Schönheit und muss sich wiederum zur göttlichen Schönheit hin entwickeln, damit sie heilt. Diese Katharsis fordert eine Loslösung von allen äußeren körperlichen Schönheiten.¹⁴⁶

The soul must rise above the vulgar pleasure produced by sensible things to turn to beauty in itself.

One does not have to renounce the desire that beauty arouses, although it seems impossible to satisfy it because of its sublimity, but must follow it through self-elevation.¹⁴⁷

Daniele Iozza beschreibt die Spuren der platonischen Vorstellung vom Schönen und Guten in Gregors Werk als prädominant:

It goes without any saying that the presence of Platonism in these conceptions is predominant, both in considering the beautiful as the specific object of eros and in outlining a hierarchy of it. In Gregory's reflections, the semantic polyvalence of the Greek adjective καλός (and its derivatives), following Plato's steps underlies all the definitions of what is beautiful, closely related to ἀγαθός, so that both in the divine and in the creatures the two terms may be considered most times equivalent, unlike Plotinus.¹⁴⁸

Die Schönheit der Schöpfung wird auch bei Dionysius Aeropagita als ursprünglich in Gott verstanden. In der Schönheit spiegelt sich nicht nur das Gute und die alles umfassende Einheit, sondern die Schönheit in allem Erschaffenen lädt auch zur Teilhabe an der, in Gott realisierten Einheit ein. Das Gute, das ident mit der Schönheit ist, stellt den Beginn und das Ende allen Seienden dar.¹⁴⁹ Chrysostomos Stamoulis beschreibt dies folgendermaßen:

¹⁴⁶ Vgl. Iozza, 2015, S.34

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd., S.33

¹⁴⁹ Vgl. Stamoulis, 2022 S.95

Without any doubt, this procession of beings, their return to the source of the beautiful, to God himself, constitutes an act reversing the fall. This is because humanity's fall is nothing less than the loss of the beauty of the image of God. Consequently the return to communion with true being, as participation in revealed beauty, returns human beings to their real mode of existence, the mode of universal unity in God.¹⁵⁰

Dionysius definiert Gott als die Schönheit, die durch sich selbst und in sich unveränderlich und ewig ist. Stamoulis zitiert in seinem Buch „Holy Beauty“ den russischen Philosophen Viktor Vasil Bychkov, der den Transfer des *Kalokagathia* Ideals bei Dionysius in eine transzendente Ebene aufzeigt. War mit der *Kalokagathia* eine menschliche Beschaffenheit eines perfekten Charakters beschrieben, verwandelt Dionysius dieses Ideal in die Göttliche Einheit des ewig Schönen und Guten, in untrennbarer Vereinigung miteinander, um. Gott ist die Einheit des Guten und Schönen und Gott ist die Quelle alles Guten und Schönen. Alles Schöne im Menschen und alles außerhalb davon entspringt dieser ewigen Quelle.¹⁵¹ Alles Sein antizipiert am Schönen und Guten. Das bemerkenswerte an der Konzeption Dionysius besteht darin, dass es das Böse und Schlechte in der Welt, seiner Meinung nach, nicht geben kann, da das Schöne und Gute (Gott) alles erschaffen hat. Das Böse existiert nicht. So ist auch ein sündiger Mensch nie völlig verloren, sondern immer fähig sich mit dem Schönen in Gott wieder zu vereinen. Die Nähe zu Gott kann somit variieren, aber ist niemals völlig losgelöst davon.¹⁵² Dionysius Philosophie ist eine zutiefst philanthropische.

A characteristic example of such a distinction is the case of a licentious person who, even if he is deprived of the good, on account of his irrational desire, and finds himself in a state of non existence, nevertheless participates in the good 'because of the faint echo of union and love'.¹⁵³

¹⁵⁰ Stamoulis, 2022 S.95

¹⁵¹ Vgl. Ebd.

¹⁵² Vgl. Ebd.

¹⁵³ Ebd., S.97

Dionysius Philosophie ist ebenso deutlich platonisch geprägt, wie viele andere frühchristliche Denker. Die voran beschriebenen Beispiele frühchristlicher Autoren, in deren Werken Spuren des *Kalokagathia*-Ideals zu erkennen sind, zeigen deutlich den Transfer der heidnischen Annahme, dass die Schönheit der Seele durch tugendhaftes Handeln entwickelt werden kann. Die Schönheit der Seele als Voraussetzung für die Annäherung an das göttlich Schöne und Gute erscheint auch in spätantiker Vorstellung unabdingbar zu sein. Dient die *Kalokagathia* Aristoteles dazu die *Eudaimonia* zu erlangen, wird sie im Christentum zur Voraussetzung für die Erkenntnis Gottes.

8. *Kalokagathia* im Denken Augustinus

Augustinus Philosophie ist ein eindrückliches Beispiel für die Verknüpfung hellenistischer bzw. neoplatonischer Ideen mit der christlichen Gedankenwelt. Spuren des *Kalokagathia*-Ideals lassen sich in seinem Werk vielfach erkennen. Ebenso wie für Platon, ist auch für Augustinus die Schönheit der Seele ein Weg zum Wahrhaftigen, Absoluten und zur höchsten Schönheit selbst.¹⁵⁴ Karl Eschweiler ist der Ansicht, dass sich in der Auffassung Augustinus von der Schönheit Gottes, seine allgemeine Neigung zur Schönheit in allen Dingen und in der Natur widerspiegelt und er „mit einer ausgeprägt ethischen Stimmung des Denkens sich so verband, daß er das Lustvolle und Beseligende sich gerne als das Schöne vorstellte und in der Liebe zum Schönen die eigentliche Grundmacht des menschlichen Lebens sah.“¹⁵⁵ Auch in Augustinus Betrachtung erscheint der Begriff der Schönheit als weiter und komplexer gefasst zu sein, als

¹⁵⁴ Vgl. Ueding, 2007, S. 546

¹⁵⁵ Eschweiler, 1909, S. 42

die deutsche Übersetzung greifbar machen kann. Augustinus setzt ebenso wie Platon und Aristoteles die Urschönheit mit Gott gleich. Das Schöne ist dabei auch das Wahre und Gute.¹⁵⁶ In plotinischer Tradition ist für ihn die körperliche Schönheit von geringerem (wenn auch nicht völlig ohne) Wert. Die Seele, die sich ihrer geistigen Schönheit, die sich in der Tugend widerspiegelt, bewusst wird ist- in ihrer Potentialität zur Vernunft- der Weg um der göttlichen Schönheit nahe zu kommen. Die Potentialität die Schönheit zu erkennen, ist bereits vor der Erkenntnis in der Seele vorhanden. Erst durch ein Hinwenden zum Schönen und Guten wird diese Potentialität zur Aktualität.¹⁵⁷ In den *Confessiones* findet sich diese Konzeption in mehreren Passagen wieder. In folgendem Zitat ist die Komplexität der Gedankenwelt Augustinus in Bezug auf das Schöne und die Suche danach deutlich.

Spät erst hab ich dich geliebt, du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät erst hab ich dich geliebt. Sieh du warst innen, ich draußen. Dort habe ich dich gesucht. Gestaltlos stürzte ich mich in die Gestaltenpracht, die du gemacht hast. Du warst bei mir, ich war nicht bei mir. Das Schöne, das es gar nicht gäbe, wäre es nicht in dir, hielt mich fern von dir. Du hast gerufen, du hast geschrien. Du hast meine Taubheit aufgebrochen.¹⁵⁸

Gott ist der Ursprung allen Schönen und die Schönheit selbst, die im Inneren erkannt werden muss und nicht im Außen. Auch wenn sie ursächlich für die äußeren Schönheiten ist, sind die im Außen wahrgenommenen Schönheiten doch nur dann wahrhaft schön, wenn sie auch im Inneren als solche erkannt werden können. In *De pulchro et apto* widmet sich Augustinus der seelischen Schönheit, die er in der Tugendhaftigkeit verwirklicht sieht.¹⁵⁹ Durch seine manichäische Prägung bedingt, konzipiert Augustinus die Seele als „subtilen Körper“¹⁶⁰, der

¹⁵⁶ Vgl. Ueding, 2007, S.546

¹⁵⁷ Vgl. Ueding, 2007, S.546

¹⁵⁸ Augustinus, Conf.10, XXVII.38

¹⁵⁹ Vgl. Tscholl, 1966, S.11

¹⁶⁰ Ebd.

aus Teilen des höchsten Guts, sowie des höchsten Übels besteht. Ein vernünftiger Anteil, der die Einheit darstellt, steht dabei dem Unvernünftigen und Geteilten gegenüber. Im vernünftigen Seelenanteil kann die ewige Schönheit (Gott) Entsprechung finden und erkannt werden.¹⁶¹

Das ästhetische Beurteilungselement war für Augustinus die Einheit: er fand sie in der Tugend (Konstanz der guten Akte) und im Frieden konkretisiert. Der vernünftige Seelenteil war für ihn der Inbegriff der Einheit und der Wahrheit.¹⁶²

Die Schönheit der Seele ist die Schönheit ihrer Vernunft. Dieser Anteil ist jener, der Gott am nächsten ist. Die Seele, die ihre ursprüngliche Schönheit im Sündenfall einbüßt, kann durch die Hinwendung zu Gott befreit werden. Dabei genügt allerdings nicht mehr allein die vom Menschen angestrebte Nähe zur unendlichen Schönheit durch tugendhaftes Leben, sondern bedarf auch der Gnade Gottes. Diese Idee scheint nur vordergründig vom herkömmlichen *Kalokagathia*-Ideal abzuweichen. Bereits in der Konzeption Aristoteles ist der metaphysische Aspekt von Tugendhaftigkeit betont worden, indem dieser nach dem Ursprung aller Tugend im Menschen fragt. Augustinus beantwortet nun die Frage danach mit der Gnade Gottes, die die Seele befreien kann, indem sie sich ihrem vernünftigen Teil zuwenden lässt. Sich der Ordnung Gottes zu unterwerfen, gilt dabei als Tugend und macht die Seele erst wahrhaft schön. Dieser Aspekt findet bereits bei Platon und Aristoteles Entsprechung.¹⁶³ Augustinus gibt Wege zur Erkenntnis an und entwirft ebenfalls ein Stufen-Modell zur Erkenntnis der Schönheit Gottes:

Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik und Dichtung können als Ausdruck von Vernunft, Ordnung und Schönheit den Menschen vorbereiten auf die Erkenntnis der unendlich höheren und

¹⁶¹ Vgl. Tscholl, 1966, S.11

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Vgl. Ueding, 2007, S.546

bedeutenderen Formen der Schönheit; der Schönheit des eigenen Lebens und der eigenen Seele, schließlich der Schönheit Gottes.“¹⁶⁴

Die Liebe zur Schönheit - also zu Gott- ist für Augustinus neben der Weisheit und Gerechtigkeit eine Tugend. Augustinus formuliert die platonische bzw. aristotelische Tugendlehre zwar um, versteht man jedoch die Auseinandersetzung Augustinus mit der hellenistischen Philosophie als Impulsgeber für die Übersetzung in eine neue christliche Konzeption, lassen sich unschwer die Spuren des *Kalokagathia* - Ideals erkennen. So meint Augustinus, dass die Tugend der Gerechtigkeit eine Art der Schönheit der Seele sei, die diese erst wahrhaft schön macht.¹⁶⁵ Augustinus erkennt, dass seine Seele nicht von sich aus, der Schönheit Gottes ebenbürtig sein kann, da er sich seiner Seelenanteile, die eine Unordnung von Gefühlen, wie Bosheit, Missgunst, Begierden hervorbringen, bewusst ist. Ihm zufolge können diese Anteile nicht göttlich sein, da die Einheit, die ewige Schönheit und die Wahrheit keine Unordnung bedingen kann.¹⁶⁶

Was liebe ich denn, indem ich dich liebe? Es ist nicht die Schönheit eines Leibes, nicht die Anmut eines Lebensalters, nicht der Glanz des Lichtes, den unsere leiblichen Augen so lieben, nicht süße Melodien von Gesängen aller Art, nicht lockender Duft von Blüten, Salbölen und Gewürzen, nicht Manna oder Honig, nicht die Glieder fleischlicher Umarmung: Nichts von alledem liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe. Und doch liebe ich, indem ich meinen Gott liebe, eine Art Licht, eine Art Stimme, eine Art Wohlgeruch, eine Art Speise und Umarmung, denn er ist Licht, Stimme, Wohlgeruch, Speise und Umarmung meines inneren Menschen. Hier leuchtet meiner Seele etwas auf, das kein Raum fasst. Hier erklingt eine Stimme, die keine Zeit wegreißt, hier strömt ein Wohlgeruch, den kein Windhauch zerstreut, hier schmeckt etwas, das keine Essgier mindert, hier

¹⁶⁴ Ueding, 2007, S.546

¹⁶⁵ Vgl. Ueding, 2007, S.547

¹⁶⁶ Vgl. Tscholl, 1966, S.12

ist eine Umarmung, die keine Befriedigung trennt. Das ist es, was ich liebe, indem ich meinen Gott liebe.¹⁶⁷

Die Schönheit Gottes wird bei Augustinus zur sinnlich-lustvollen Erfahrung des inneren Menschen. Der Eros der platonischen Philosophie wird in der frühchristlichen Philosophie zur Agape, der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Christian Tornau betont die enge Verbindung zwischen der platonischen Konzeption des Eros und der augustinischen Gottesliebe: „Augustinus hat bei aller Intensität seines Bibelstudiums niemals damit aufgehört, die Gottesliebe im Sinne der griechisch-neuplatonischen Tradition als eine erotische Anziehung durch Schönheit zu beschreiben.“¹⁶⁸ In Augustinus philosophischem Denken sind Eros und Agape untrennbar miteinander verbunden. Das höchste christliche Gebot, die Agape steht im Zentrum seines eudaimonistischen ethischen Konzepts.¹⁶⁹

Augustinus begreift das biblische Liebesgebot von vornherein im Rahmen der antiken eudaimonistischen Ethik. Die Gottesliebe ist für ihn das Telos, das Ziel auf das alles menschliche Handeln, sofern es ethisch wertvoll ist, bezogen sein muss und dessen Erreichen jene Glückseligkeit garantiert, nach einem von Augustinus niemals angezweifelten Axiom der Gegenstand des natürlichen Strebens aller Menschen ist.¹⁷⁰

Die Liebe ist Gott selbst und immer, wenn wir lieben, begegnen wir dieser göttlichen Liebe in uns.¹⁷¹ Die christliche Nächstenliebe ist demnach auch die Liebe zu Gott selbst. Die Beurteilung von Handlungen hängt für Augustinus von der Frage ab, inwieweit sie durch die Liebe zu Gott getan werden, oder nur dem Selbstzweck dienen. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist primär ein innerer Prozess, der in Tradition der neuplatonischen Innerlichkeit,

¹⁶⁷ Augustinus, Conf. 10, VI. 9

¹⁶⁸ Tornau, 2005, S. 283

¹⁶⁹ Vgl. Tornau, 2005, S. 272

¹⁷⁰ Ebd., S. 272

¹⁷¹ Vgl. Ebd., S. 283

von außen nur schwer zu erkennen oder zu beurteilen ist. So ist die Notwendigkeit der ständigen Selbstreflexion zu den eigenen Handlungen für Augustinus essenziell.¹⁷² Damit erhält die Tugendhaftigkeit ein Korrektiv im Inneren. Die ethische Fragestellung soll lauten: Werden meine Handlungen der Schönheit Gottes gerecht? Werde ich in meiner Liebe zum Nächsten, der Liebe Gottes gerecht? Bereits bei Aristoteles galten die Handlungen nur dann als dem *Kalokagathia*-Ideal entsprechend, wenn sie auf Gott, dem Ursprung aller Tugend ausgerichtet wurden. Für Augustinus ist die innere Schönheit eines Menschen bestimmt von den Tugenden, insbesondere der Gerechtigkeit, Weisheit und der Liebe. Diese Tugenden sind die, die Gott entsprechen. Gott ist die Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit.

Die *Continentia*, die Beherrschung des Körpers und seiner Begierden, benennt Augustinus immer wieder als von besonderer Schönheit, auch wenn sie eine Tugend ist, die nicht den höheren Tugenden, die mit Gott gleichgestellt sind, entspricht. Sie ist erforderlich um die höheren Tugenden zu verwirklichen. Die Gerechtigkeit hat als übergeordnete Tugend bei Augustinus besondere Bedeutung, da sie eine geistige Ordnung in der Seele darstellt. Sie verbindet alle anderen Tugenden miteinander. Die Schönheit der Gerechtigkeit Gottes ist Maßstab und Ordnungsgeber der schönen Seele, die, wenn sie sich von der Tugendhaftigkeit abwendet, hässlich wird. Die Gerechtigkeit ist die Tugend, die uns der Schönheit Gottes am ähnlichsten werden lässt. Gott selbst ist laut Augustinus das Urbild der Gerechtigkeit. Die, die sich der Gerechtigkeit verschließen, wenden sich von Gott ab.¹⁷³ Die Sünder sind von innerer Hässlichkeit, sie sind abgewandt von der Schönheit und Gutheit. Die Sünder sind allerdings nicht Verursacher einer Störung der Schönheit des Universums, wie aus zuvor Beschriebenem zu vermuten wäre, sondern die gerechte Bestrafung ihrer Sünden durch die Gerechtigkeit

¹⁷² Vgl. Tornau, 2005, S.282

¹⁷³ Vgl. Tscholl, 1966, S.16

Gottes, trägt sogar zur Schönheit des Kosmos bei, da die Sünder darin eine Kontrastwirkung haben. Sie tragen sogar noch zur Verschönerung des Kosmos bei.¹⁷⁴ „Zunächst ist die Bestrafung des Bösen schön, weil sie passend und entsprechend ihrer Schuld ist. Gerechtigkeit ist Ordnung und Proportion und beide bewirken Schönheit.“¹⁷⁵

Bei Augustinus wird das *Kalokagathia*-Ideal dahingehend transformiert, dass eine Abkehr von der Tugendhaftigkeit, eine Abkehr vom Schönen und Guten bedeutet und diese Abkehr Bestrafung durch Gott findet. Die Konsequenz der Sünde ist die Bestrafung durch Gott. In weiterer Folge konzipiert Augustinus Christus als die Gerechtigkeit in menschlicher Gestalt, die die Befreiung von der Sünde, der die Menschen erlegen sind, darstellt. Damit ist die Gerechtigkeit Jesus, der sowohl gottgleich und den Menschen ähnlich ist, eine Art der Wiedergutmachung für die Sünden der Menschen. Von der Wahrheit spricht Augustinus als Superlativ. Die ewige Wahrheit Gottes gilt es zu erkennen und auszusprechen. Die Wahrheit macht die Seele wahrhaftig schön und nähert die innere Schönheit der ewigen Schönheit Gottes an. „Die Wahrheit - als zu schauende und auszusprechende - ist so schön und liebenswert, dass sie allen Schätzen und Gütern vorzuziehen ist, auch der Keuschheit des Leibes. Sie überragt schlechthin alle körperlichen und geistigen Schönheiten.“¹⁷⁶

Die Tugend der Weisheit ist mit der Wahrheit ident, da sie der Erkenntnis des zu Erkennenden äquivalent ist. Die Liebe wiederum macht die Seele schön, da sie ohnehin nur die Schönheit lieben kann. Die Liebe und die Schönheit sind bei Augustinus untrennbar miteinander verbunden.¹⁷⁷ Alles, was in der Welt schön ist, ist vom Schöpfer in die Welt aus seiner Liebe und Schönheit gebracht worden, um wiederum die Liebe der Menschen zu dieser

¹⁷⁴ Vgl. Tscholl, 1966, S.18

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd., S.23

¹⁷⁷ Vgl. Ebd., S.25

Schönheit hervorzurufen. Demnach ist die Liebe etwas Bewegliches, dass durch die Schönheit Gottes Bewegung in die Seele bringt, aber auch in Reziprozität sich zu der Schönheit selbst hinbewegt. Augustinus kontrastiert die Gottesliebe mit der Libido des Menschen, die die Seele hässlich werden lässt und sich von der Schönheit der Liebe abwendet. Die körperliche Schönheit ist zwar von Gott gegeben, aber allein die innere Schönheit der Seele lässt den Körper schön erscheinen.¹⁷⁸ „Gott verleiht dem Körper die Schönheit mittels der Seele, deshalb ist auch die äussere körperliche Schönheit stets auf die innere, seelische Schönheit hinzuordnen und von daher zu werten.“¹⁷⁹

Die Untersuchung zeigt, dass sich in Augustinus Werk auf vielfältige Weise Reminiszenzen an das *Kalokagathia* Ideal finden lassen. Die innere Schönheit der Seele lässt sich durch Tugend ausbilden, ist dabei auch bei Augustinus der zentrale Gedanke.

Conclusio

In den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit wurde augenscheinlich, dass die *Kalokagathia*, ein gesellschaftliches und philosophisches Ideal in der antiken Welt war, dass sich, wenn auch nicht mehr in späterer Folge explizit mit dieser Begrifflichkeit benannt, über Jahrhunderte erhalten hat und insbesondere in der frühchristlichen Philosophie Spuren hinterließ. Die Forschungsergebnisse legen nahe, dass genauso wie andere zentrale Gedanken der hellenistischen Philosophie in das Christentum transformiert wurden, die Vorstellung der Potentialität der Seele durch tugendhaftes Handeln sich der Schönheit Gottes anzunähern und

¹⁷⁸ Vgl. Tscholl, 1966, S.25

¹⁷⁹ Ebd.

dadurch dem Ideal der *Kalokagathia* zu entsprechen, in die christliche Lehre integriert wurde. Die Bedeutung als vorrangig ethisches Ideal drängt sich insbesondere durch die Benennung und Beschreibung im achten Buch der Eudemischen Ethik auf. Diese Interpretation der *Kalokagathia* als höchste Tugend(haftigkeit) wird in der frühchristlichen Welt Widerhall erzeugen. Die in der Historie immer wiederkehrende Beschreibung des Begriffes als Ausdruck einer sowohl körperlichen wie auch moralischen Perfektion, findet durch die genauere Recherche wenig Bestätigung. Vielmehr ist anzunehmen, dass mit der äußerlichen oder körperlichen Schönheit eine auratische Ausstrahlung, die die innere Schönheit der Seele hervorruft, gemeint sein könnte. Erst die Schönheit ihrer Seelen, die in sich alle Tugenden vereinen, lässt Menschen dieser Zuschreibung gerecht werden. Erst dann werden sie *kalos kagathos*.

Schön und Gut - Ein Nachwort.

Bald steigen wir hinab, wobei wir die Einheit wie den Osiris mit titanischer Gewalt in eine Vielheit zerstückeln, bald steigen wir hinauf, indem wir mit der Kraft des Phoebus die Vielheit wie des Osiris Glieder zu einer Einheit wieder zusammenfügen, bis wir im Schoß des Vaters, der oben an der Leiter sitzt, endlich zur Ruhe kommen und im Glücke der Erkenntnis Gottes Vollendung finden.¹⁸⁰

Zu Beginn meiner Auseinandersetzung mit dem antiken Ideal der *Kalokagathia* ging ich von der Annahme aus, dass sich mannigfaltige Literatur zu diesem Thema finden ließe. In Wirklichkeit aber, findet sich der Begriff als solcher in zeitgenössischen philosophischen oder

¹⁸⁰ Della Mirandola, 2012, S.21

theologischen Diskursen, abgesehen von den Arbeiten Wankels¹⁸¹ und Bourriots¹⁸², kaum. Fast beinahe so, als wäre dieses Ideal in Vergessenheit geraten. Demnach würde es nicht nur einer Spurensuche davon in der spätantiken oder frühchristlichen, sondern auch in der zeitgenössischen Philosophie bedürfen. Das besondere an der Begrifflichkeit der *Kalokagathia* ist mit Sicherheit, dass die expliziteste antike Quelle nur im achten Buch der Eudemischen Ethik zu finden ist. In der Philosophie der Neoplatoniker wie auch in der frühchristlichen Ethik, taucht immer wieder eine Reminiszenz an diese Konzeption auf, was die Frage aufwirft, ob Aristoteles sich in seinen Formulierungen möglicherweise auf platonische Quellen bezog, die heute verloren gegangen sind und von neoplatonischen Philosoph*innen ebenfalls rezipiert wurden. Möglicherweise war aber auch der Einfluss der Eudemischen Ethik in der spätantiken neoplatonischen Gelehrtenwelt ein weitaus bedeutenderer, als dies in der Forschung bisher bedacht wurde. Die Betonung der Tugendhaftigkeit für die Schönheit der Seele findet sich sowohl in Platons Schriften, aber die aristotelische Konzeption als Vereinigung aller Tugenden zu einer moralischen Superexzellenz, die in Harmonie all ihrer Teilaspekte zur vollendeten Schönheit der Seele führt, die darin der Schönheit Gottes ähnlich wird, ist jene, die sich in weiterer Folge in der frühchristlichen Gedankenwelt wiederfinden wird.

Der metaphysische Aspekt dieses Ideals erscheint jedenfalls bemerkenswert. *Kalokagathia* kann in der Vereinigung der Worte „schön“ und „gut“ möglicherweise auch als ein Synonym für „dem (absolut) Guten und (absolut) Schönen am Nächsten seiend“ verstanden werden. Dem Göttlichen gleich zu werden oder sich zumindest größtmöglich anzunähern, ist ein menschliches Ideal, dass sich in der *Kalokagathia* finden lässt. Was diese Arbeit jedenfalls aufzeigen sollte ist, dass sich das Ideal in der antiken Welt über Jahrhunderte

¹⁸¹ Vgl. Wankel, 1961

¹⁸² Vgl. Bourriot, 1995

erhalten hat und sich deutliche Spuren davon in der frühchristlichen Philosophie finden lassen. In vorangestelltem Zitat von Pico della Mirandola zeigt sich nicht nur eine Reminiszenz an das *Kalokagathia* Ideal in der Renaissance-Philosophie, sondern es ermutigt auch darüber nachzudenken, wie sich die Einheit im Menschen und unter Menschen fernab jeglicher Unterschiede in Religion, Ethnie oder sexueller Orientierung und Identität erreichen lässt. Eine Einheit im Innen und Außen, die mit Tugenden wie Mitgefühl, Liebe, Gerechtigkeit, und Besonnenheit, neue ethische Ideale in modernen Gesellschaften etablieren lässt, die uns nicht gottgleich, aber dem ähnlich werden lassen, was unserem Menschsein an innerer Schönheit möglich ist. Neue Ideale der Menschlichkeit, die uns zu schönen und guten Menschen werden lassen.

Danksagung

Ich möchte mich von ganzem Herzen bei Herrn Univ. Prof. Karamanolis für die persönliche Betreuung meiner Arbeit bedanken. Seine besondere Art, Lehrveranstaltungen, die ich während meines Studiums besuchen durfte, zu gestalten, waren Bereicherung und Inspiration auf vielen Ebenen für mich.

Ein tief empfundener Dank gilt meinen lieben Eltern.....

.....und meinem geliebten Mann Markus, dem schönsten Menschen in meinem Leben.

Literatur

Aristoteles: *Eudemische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier.* Berlin: Akademie 1984

Boersma, Hans: *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Analogical Approach.* Oxford: Oxford University Press 2013

Bonasio, Giulia: *Kalokagathia and the Unity of the Virtues in the Eudemean Ethics.* In: Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science. Band 53, Heft 1. S.27-57. Berlin: De Gruyter 2020

Bourriot, Felix: *Kalos kagathos - kalokagathia.* Hildesheim: Olms 1995

Buddensieck, Friedemann: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles eudemischer Ethik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999

Della Mirandola, Giovanni Pico: *De hominis dignitate - Über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch.* Hrsg. und Übersetzung: Gerd von der Gönna. Stuttgart: Reclam 2012

Dirlmeier Franz: *Kommentar.* In: Aristoteles: Eudemische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie 1984

Donlan, Walther: *The Origin of Kalos Kagathos.* In: The American Journal of Philology, Vol. 94, No. 4, 1973. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1973; JSTOR, URL: <https://doi.org/10.2307/293615>; 23. 6. 2023.

Dürriegl, Anna-Marija: *What is Beauty? Kalokagathia – beauty is more than just external appearance.* In: Journal of Cosmetic Dermatology, 1, S.208-210. Hoboken: Blackwell 2002; Academia, URL.: https://www.academia.edu/31321240/What_is_Beauty_Kalokagathia_beauty_is_more_than_just_external_appearance; 23.6.2023

Eschweiler, Karl: *Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des Hl. Augustins.* München: Ludwig-Maximilians-Universität 1909

Fürst, Alfons: *Vir unus-Das metaphysisch-ethische Einheitsdenken des Origines.* In: Fürst, Alfons: Origines. Werke mit deutscher Übersetzung. Band 7. Die Homilien zum Ersten Buch Samuel. Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst. Berlin/Freiburg Basel Wien: De Gruyter/ Herder 2014

Gemoll, Wilhelm: *Griechisch – Deutsches Schul und Handwörterbuch.* URL: <https://gemoll.eu/?q=> ; 20.4.2023

Goodenough, Erwin R.: *Paul and the Hellenization of Christianity.* In: Kraabel, A.T. (Hg.): Goodenough on the Beginnings of Early Christianity. S.123-174. Providence: Brown Judaic Studies 2020

Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band I.* Berlin: Suhrkamp 2019

Horn, Christoph: *Kalokagathie. Begriff, Ideen und Wirkungsgeschichte.* In: Deppenheuer, O. (Hg.): Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie. Wiesbaden: VS 2005

Hurtz, Simone: *Wie Instagram den Weg in die Magersucht weisen kann.* In: Süddeutsche Zeitung 8.12.2021. München: Süddeutsche zeitung Gmbh 2021
URL.: <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/instagram-magersucht-essstoerungen-teenager-1.5482884#:~:text=Das%20Fazit%20der%20Forscherinnen%20und,Auffassung%20der%20Forschenden%20das%20Problem;23.6.2023>

Iozzia, Daniele: *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism. From Plotinus to Gregory of Nyssa.* London. Bloomsbury 2015

Irwin, Terence-Henry: *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle.* In: Classical Philology, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good. Edited by Elizabeth Asmis), S. 381-396. Chicago: The University of Chicago Press 2010

Karamanolis, George: *The Philosophy of Early Christianity.* London: Routledge 2013

Karamanolis, George: *Gott und Religion im Denken der antiken Philosophen.* In: Heinrich-Ramharter, E./ Staudigl, M. (Hg.): Religionsphilosophie heute. Stimmen- Schauplätze-Systeme. Freiburg: Karl Alber 2023

Kenny, Anthony: *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle.* Oxford: Clarendon Press 2016

Konersmann, Ralf: *Die schöne Seele: Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus.* In: Archiv für Begriffsgeschichte. Vol. 36.S. 144-173. Hamburg: Felix Meiner 1993

Liddell, George Henry, Scott, Robert: *A Greek- English Lexicon.* URL:
[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da\)g](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da)g)
aqo/s ; 20.4.2023

Milevska, Suzana: *The Return to Kalokagathia: Curating as Leverage in the Ongoing Dialogues between Aesthetics and Ethics.* In: Philosophies 2020, 5, 29. Basel: MDPI 2020
URL: <https://doi.org/10.3390/philosophies5040029>; 20.6.2023

Omtzigt, Judith: *Die Beziehung zwischen dem Schönen und Guten in der Philosophie Plotins.* Göttingen: V&R 2012

Platon: *Das Gastmahl/Symposion. Übersetzt von Otto Appelt.* Hamburg: Meinert 1981

Plotin: *Enneaden. Übersetzt von Hermann Friedrich Müller.* Berlin: Hofenbergl 2015

Horn, Christoph /Rapp, Christof (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie.* München: Beck 2002

Recki, Birgit: *Die Verwerfung des Schönen ist Geschichte.* In: *Forschung und Lehre.* 8/9. Bonn: DHV 2019
URL:[https://www.forschung-und-lehre.de/zeitfragen/die-verwerfung-des-schoenen-ist-geschichte-](https://www.forschung-und-lehre.de/zeitfragen/die-verwerfung-des-schoenen-ist-geschichte-2067)
2067; 23.6.2023

Reid, Heather L.: *A Gentleman or a Philosopher?: Xenophon vs. Aristotle on Kalokagathia.* In: Konstan, D., / Sider, D. (Hg.): *Philodoretos: Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Phillip Mitsis.* Syracuse: Fonte Aretusa-Parnassos Press 2022

Ricken, Friedo: *Philosophie der Antike. Grundkurs Philosophie Band 6.* Stuttgart: Kohlhammer Urban 2007

Speyer, Wolfgang: *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.* Tübingen: Mohr Siebeck 1999

Stamoulis, Chrysostomos A.: *Holy Beauty. Prolegomena to an Orthodox Philokalic Aesthetics.* Translated by Norman Russell. Cambridge: James Clarke 2023

Song, Euree: *The ethics of descent in Plotinus*. In: *Hermanthema*, No.187. 27-48: Dublin: Trinity College 2009

Tornau, Christian: *Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 112, S.271-291. Baden - Baden: Karl Alber 2005

Torrente, Luca: *The Beautiful Action for Aristotle*. In: Reid, H./Leyh, T. (Hg): *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece: Selected Essays from the 2018 Symposium on the Heritage of Western Greece*. Syracuse: Parnassos Press 2019

Tscholl, Josef: *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit*. In: *Augustiana*. Vol.16. Leuven: Peeters 1966

Ueding, Gert (Hg): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 8*. Tübingen: Max Niemayer 2007

Wankel, Hermann: *Kalos kai agathos. Dissertation*. Heidelberg: Universität Heidelberg 1961

Weaver, John B.: *The Noble and Good Heart: Kalokagathia in Luke's Parable of the Sower*. In: Gray P./ O'Day, G.R.: *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*. Leiden: Brill, 2008