

Zorn und Sanftmut

Erinnerung an ein exemplarisches Stück klassischer Tugendethik

Martin Fritz

E-mail: martin.fritz@augustana.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.288



Abstract

The „emotional turn“ that has taken place in philosophy and cultural studies since the 1980s has inspired a renaissance of inquiry around the role of feeling in philosophical ethics. This development is partly intertwined with the renaissance of study concerning the ethics of virtue. Both of these developments, however, have also been influenced by important contributions from Classical and Enlightenment philosophy. While focusing on one specific issue in the psychology of morals, namely the problem of how to negotiate the affect of anger, this essay demonstrates the broader contemporary relevance of Classical ethics and its Enlightenment reception. The focus is on the extensive reflections on the virtue of „Sanftmut“ (gentleness) in the largely forgotten ethical works of some of the most important representatives of German Enlightenment: Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, and Georg Friedrich Meier.

1. Die Renaissance der Gefühle in der Ethik¹

Es ist so trivial wie unbestreitbar, dass soziales Leben in hohem Maße von Gefühlen bestimmt wird. Liebe und Hass, Achtung und Verachtung, Bewunderung und Neid, Abscheu und Mitleid, Stolz und Scham, Kränkung und Zorn – der generelle und der momentane Charakter zwischenmenschlicher Beziehungen wird durch ihre jeweilige emotionale Tönung maßgeblich geprägt, und als formende und treibende Kräfte des Handelns sind derartige Gefühle ohne Zweifel auch hochgradig relevant für die konkrete soziale Praxis.

Weniger trivial ist die scheinbar naheliegende Schlussfolgerung, die soziale Bedeutsamkeit von Gefühlen sei auch in der wissenschaftlichen Ethik, als der systematischen Reflexion der Formen und Prinzipien rechten (Zusammen-)Lebens und guten Handelns, eingehend zu bedenken. Denn insbesondere im Wirkungsbereich der deutschen Klassiker der Ethik hat jene Schlussfolgerung ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit eingebüßt. So hallte das Kant'sche Verdikt über eine gefühlstheoretische Begründung der Ethik lange als Verdikt über jede Art von „Gefühlsmoral“ nach, um, im

Verbund mit dem radikalen Fichte'schen Pflichten- und Freiheitspathos, der Hegel'schen Fokussierung sittlicher Institutionen und dem Schleiermacher'schen Votum für eine primär güter- und kulturethisch angelegte Sittenlehre, die Besinnung auf die Dimension des Emotionalen innerhalb der Ethik weitgehend an den Rand zu drängen.

Am Rande des ethischen Diskurses immerhin blieb die Frage nach der moralischen Bedeutung und der rechten Einstellung zu den Emotionen und Leidenschaften durchweg lebendig. Eine gänzliche „Gefühlsvergessenheit“ wurde schon durch die nachhaltige Präsenz der antiken Klassiker innerhalb der europäischen Bildung verhindert. Denn in der Philosophie der „Alten“ ist die ambivalente Macht der Gefühle im Leben der Einzelnen wie der Gemeinschaft ein schlechthin zentrales Thema – man denke nur an den epikureischen Lobpreis der Lust oder die stoische Verwerfung jedweder Leidenschaft, an die Stellung der affektiven Seelenschichten im platonischen Staat oder die Fassung der aristotelischen Charaktertugenden als „Vortrefflichkeiten“ im Affektumgang. Aufgrund der beständigen Klassikerpflege konnten die besagten Fragestellungen niemals ganz aus dem Blick der ethischen Verständigung über das gute und richtige Leben geraten. Die griechische und römische Antike blieb für die Moralsysteme der Moderne ein Faktor der Irritation – und der Neuinspiration.

Tatsächlich hat die Erinnerung an die Antike auch bei der jüngsten Renaissance der Gefühle innerhalb der Ethik eine

¹ Diese Publikation erscheint im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen.

beträchtliche Rolle gespielt. Ihren Ausgang nahm diese Renaissance in der angelsächsischen Welt, in einer Sphäre, in der die Philosophie weitaus ungebrochener als die durch Kant und den Idealismus geprägte deutsche Tradition aus den Bezügen zur europäischen Aufklärung lebt. Insofern aber das Denken der Aufklärung wiederum fundamental vom antiken Erbe imprägniert ist, machte sich bei der Wiederentdeckung der Gefühle neben der unmittelbaren also auch eine mittelbare Rezeption der antiken Ethik geltend, vermittelt vorwiegend über die britische und französische Aufklärungsphilosophie.

Diese mittelbare Rezeption dominiert bei dem Autor, von dem der wohl prominenteste Impuls für die Gefühlsrenaissance in der Ethik ausging: bei John Rawls. So stellt er in seinem *Opus magnum* zur politischen Philosophie, *A Theory of Justice* (1971), in deutlichem Anklang an die schottische Moral-Sense-Philosophie heraus, dass in einer Gesellschaft mit anspruchsvollen Grundsätzen von Gerechtigkeit auch ein entsprechendes „Gerechtigkeitsgefühl“² und andere „moralische Gefühle“³ kultiviert werden müssen, vor allem „Gemeinschaftsgefühle“⁴ wie Liebe und Freundschaft sowie Scham- und Schuldgefühle. In seinem Spätwerk *Political Liberalism* (1993) führt Rawls diesen Ansatz noch einmal weiter und skizziert Grundlinien einer philosophischen „Moralpsychologie der Person“⁵ als notwendiges Fundament politischer Philosophie.

Diesen Faden hat die Rawls-Schülerin Martha C. Nussbaum aufgenommen und zu einer programmatischen Philosophie „Politischer Emotionen“ ausgesponnen.⁶ Nussbaum, von Hause aus Altphilologin, schöpft dabei nun nicht mehr allein aus der Aufklärung (Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau), sondern auch dezidiert aus der Psychologie und Ethik des Altertums. Dies gilt ebenso für die Programmschrift *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (2013) wie für das vorangehende Grundlagenwerk zur Emotionstheorie *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001), das bereits unübersehbar auf eine Ethik öffentlich wirksamer Gefühle ausgerichtet ist.⁷ In stetigem Rekurs auf die antiken Affektdebatten und die einschlägigen Autoren (Plato, Aristoteles, Chrysipp, Seneca u.a.) sowie in eingehender Auseinandersetzung mit aktuellen Theorien entwirft Nussbaum darin ein Konzept von Emotionen als kog-

nitiven Werturteilen, das sowohl die spezifische Rationalität als auch die besondere motivationale Qualität des Emotionalen zur Geltung bringt. Beide Aspekte zielen darauf ab, die um ihrer irrationalen Gewalt willen notorisch diskreditierten Gefühle ethisch zu rehabilitieren und in ihrer Unverzichtbarkeit für die Realisierung des Guten zu würdigen. Besondere Aufmerksamkeit widmet Nussbaum dabei zwei verwandten Gefühlen, denen sie für die Förderung des Gemeinwohls eine Schlüsselbedeutung zuschreibt: dem Mitleid bzw. Mitgefühl (*compassion*) und der Liebe. Was sich hier schon andeutet, wird in dem dezidiert sozialetischen und politikphilosophischen Nachfolgewerk über die *Politischen Emotionen* dann breit ausgeführt. Insbesondere das Mitgefühl rangiert dort als essentielle Quelle altruistischer Einstellungen und Handlungen und mithin als der emotionale Schlüssel zur Schaffung einer gerechten Gesellschaft im Rawls'schen Sinne.

Nussbaums emphatisches Plädoyer für die ethische und politische Berücksichtigung der Emotionen, nimmt, wie gezeigt, Anstöße der Rawls'schen Politikphilosophie auf. Es steht aber auch in dem größeren Zusammenhang einer allgemeinen Hinwendung zu den Gefühlen in der Philosophie und den Kulturwissenschaften, die etwa seit den 1980er-Jahren zu beobachten ist. Die genannten Werke Nussbaums nehmen innerhalb dieses „emotional turn“ einen herausgehobenen Platz ein, sei es was die kognitivistische Emotionskonzeption, die ethische Ausrichtung oder die geistesgeschichtliche Verwurzelung in der Antike angeht. Gleichwohl sind diese Charakteristika keinesfalls Alleinstellungsmerkmale der Nussbaum'schen Arbeiten, sondern – abgesehen von der entschieden politikphilosophischen Zuspitzung – eher exemplarisch für gewisse Trends innerhalb der neueren Emotionsphilosophie.⁸

Mit diesen Tendenzen konvergiert auch das Gefühlsdenken des amerikanischen Philosophen Robert C. Roberts, das in dieser einleitenden Sondierung des ethischen Diskurses dennoch gesonderte Beachtung verdient. Auch Roberts schreibt den Emotionen eine kognitiv-intentionale Dimension ein, indem er sie als „concern based construals“ bestimmt: als intuitive Auffassungen (*construals*) von Situationen unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das Wohl und Wehe, die Anliegen und Sorgen (*concern*) des Gefühlssubjekts.⁹ Auch Roberts' Interesse an den Gefühlen ist von moralphilosophischen Motiven geleitet, wie schon die Titel seiner einschlägigen Werke unschwer erkennen lassen: *Emo-*

² RAWLS 1975, S. 519.

³ RAWLS 1975, S. 522 u.ö.

⁴ RAWLS 1975, S. 533.

⁵ RAWLS 1998, S. 166.

⁶ Bekannt geworden ist Nussbaum in erster Linie mit ihrem „capability approach“ in der politischen Ethik. Siehe dazu NUSSBAUM 2015; ferner z.B. ÖZMEN 2013, S. 90–99.

⁷ Vgl. zum Folgenden CATES 2003; FRITZ 2018; FRITZ 2019. Vorbereitet sind Nussbaums systematische Werke zur Emotionsphilosophie durch die historischen Arbeiten zum antiken Emotionsdenken; siehe vor allem NUSSBAUM 2018 (1994).

⁸ Vgl. dazu die Überblicksdarstellungen DÖRING 2002; DEMMERLING/LANDWEER 2007, S. 1–34; DÖRING 2013; ferner GOLDIE 2010.

⁹ Im Gegensatz zu Nussbaum vermeidet Roberts in seiner Emotionsdefinition aus verschiedenen Gründen den Begriff des ‚Urteils‘ (*judgment*), unter anderem weil ‚Urteilen‘ im normalen Sprachgebrauch Akte höherer Reflexivität bezeichnet, womit die spezifische Unmittelbarkeit und Vorreflexivität der Emotionen gerade nicht getroffen wird. Siehe dazu die breite Auseinandersetzung mit Nussbaum und anderen ROBERTS 2003, S. 83–106.

tions. *An Essay in Aid of Moral Psychology* (2003); *Emotions in the Moral Life* (2013). Und auch Roberts entwickelt seine Gedanken in stetem Gespräch nicht nur mit der schottischen Aufklärung (Adam Smith, David Hume), sondern vor allem mit der Antike.

Gerade an seinen Altertumsbezügen lässt sich indes auch ein markantes Spezifikum von Roberts' Zugang zum Gefühlssphänomen greifen. Denn anders als Nussbaum, die trotz aller Aristoteles-Referenzen in ihrer Emotionsphilosophie eine gewisse Distanz zum erzaristotelischen Begriff der ‚Tugend‘ hält, stehen Roberts' emotionstheoretische Bemühungen von vornherein in einem tugendethischen Rahmen: Sie suchen den inneren Zusammenhang von Gefühlen und moralischen Haltungen oder Charakterzügen zu erhellen. Freilich ist dieses Leitinteresse, auch wenn es sich von der *Nikomachischen Ethik* her nachgerade aufdrängt, wiederum nicht allein das Ergebnis selbstvergessener Klassikerlektüre. Wie im Falle der Neuzuwendung zum Gefühlsthema ist offenkundig auch hier die Antikerezeption mit einer Entwicklung in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts verwoben, eben mit der allgemeinen Renaissance der Tugendethik. Diese „Wiedergeburt“, die mit dem berühmten Aufsatz von Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy* (1958) einsetzte und mit dem Erfolgsbuch von Alasdair MacIntyre *After Virtue* (1981) vollends zum Durchbruch kam, verbindet sich bei Roberts mit den Einflüssen des *emotional turn*. Das Resultat ist sein Projekt einer emotionstheoretischen Fundierung der Tugendethik.

Dabei ist hinzuzufügen, dass es Roberts nicht vornehmlich, um eine allgemeine ethische Theorie der fraglichen Zusammenhänge zu tun ist. Zu lange habe sich die neue Tugendethik, so Roberts, auf der Ebene abstrakter Moraltheorie bewegt: „To me it looks quite ironic how little of the writing on virtue ethics in recent decades contains sustained reflection on particular virtues.“¹⁰ Demgegenüber hebt seine eigene Arbeit auf eine ausgeführte Darstellung konkreter Tugenden ab, die in den genannten Büchern vorbereitet wird.¹¹ Eine derartige Tugendlehre gilt Roberts als zentraler Bestandteil einer deskriptiven Ethik, die nicht der Normenbegründung, sondern der begrifflichen Durchklärung einer gegebenen Moraltradition und ihres Ethos dient, um auf diese Weise moralische Weisheit zu fördern und gelebtes moralisches Leben zu orientieren.

Mit diesen Schlaglichtern auf Entwicklungen der neueren Ethikgeschichte ist das Feld markiert, in dem die folgenden Ausführungen zu „Zorn und Sanftmut“ angesiedelt sind.¹²

¹⁰ ROBERTS 2013, S. 18.

¹¹ Ein Seitenzweig dieser Arbeit und ein Vorgeschmack der noch ausstehenden Tugendlehre ist Roberts' Buch *Spiritual Emotions. A Psychology of Christian Virtues* (ROBERTS 2007).

¹² Die Resonanzen der emotions- und tugendtheoretischen Renaissance in der deutschen Ethik mussten im Rahmen dieser Einleitung ganz abgeblendet werden. Zu nennen wären aus jüngerer Zeit

Angeregt vom Beispiel Roberts' wollen sie an diesem exemplarischen psychologisch-ethischen Komplex den Konnex von Gefühl und Tugend beleuchten, um damit eine *terra oblita* der Ethik neu zu erkunden. Zwar ist der Zorn – ein hochprominentes Thema schon der antiken Psychologie und Tugendethik – in der neueren emotionstheoretischen Literatur verschiedentlich traktiert worden.¹³ Ethische Beiträge zu dem Tugendbegriff, der jenem Affekt in der Tradition zugeordnet war, sucht man hingegen vergebens – die Tugend der ‚Sanftmut‘ ist aus dem Ethikdiskurs so gut wie verschwunden.¹⁴ Führt man sich die zersetzende, „asoziale“ Wirkung, die gerade der Zorn in seinen heftigen, aber auch in den weniger heftigen Formen, dem flüchtigen Ärger oder dem bohrenden Unwillen über das Verhalten näherer und fernerer Mitmenschen, innerhalb unserer Beziehungen entfalten kann, dann erweist sich das Problem, auf das sich der fragliche Tugendbegriff bezieht, als ebenso alltagsbekannt wie -relevant. Umso erstaunlicher und bedenklicher erscheint die Missachtung der Sanftmut in der Ethik. Der tugendhafte Umgang mit dem sozialdestruktiven Gefühl *par excellence* verdient mehr Aufmerksamkeit.¹⁵

Um die Tugend der Sanftmut wieder in Erinnerung zu rufen, setzt die folgende Untersuchung nach dem Muster der vorgestellten Emotionsphilosophie im Altertum ein und skizziert die ethische Problematisierung des Zornes sowie die

unter anderem: aus dem Bereich der Philosophie DEMMERLING 2004, SCHLOSSBERGER 2009, SEEL 2011, BREYER 2015, LOTTER 2016; aus dem Bereich der Theologie FISCHER 2002, HÖHN 2014, KORFF/VOGT 2016, HUIZING 2016.

¹³ Siehe z.B. ROBERTS 2003, passim; ROBERTS 2013, S. 29–36; DEMMERLING/LANDWEER 2007, S. 287–310; NUSSBAUM 2018, S. 89–96 (Aristoteles). 239–279 (Epikur/Lukrez). 402–438 (Seneca).

¹⁴ Ein Eintrag zum Lemma fehlt z.B. in den Lexika HWPh, TRE und RGG⁴. Die Einträge in RGG¹ (Otto Baumgarten; noch einmal abgedruckt in RGG²) und RGG³ (Roger Mehl) sind ganz auf den biblischen Befund beschränkt und bieten keinerlei Bezüge zur philosophischen Tugendethik.

¹⁵ Dieser Einsicht folgend hat Martha Nussbaum 2016 eine Monographie über „Zorn und Vergebung“ vorgelegt (deutsch NUSSBAUM 2017). Darin findet auch das „sanfte Gemüt“ (*gentle temper*) mehrfach Erwähnung, ohne dass jedoch die Sanftmut insgesamt als die Schlüsseltugend im Umgang mit dem Zorn gewürdigt wird. Ausgehend von ihrer kognitivistischen Emotionskonzeption und der daraus abgeleiteten Überzeugung von der kognitiven Umstrukturierbarkeit des emotionalen Erlebens empfiehlt Nussbaum die Strategie einer Überwindung des Zorns durch vernünftige Reflexion auf den illusionären Kern und die destruktiven Folgen seiner irrationalen Vergeltungslogik sowie durch die Überwindung „narzisstischer“ Selbstbezogenheit. Es wäre reizvoll, Nussbaums Zornbewältigungskonzeption im Einzelnen mit den im Folgenden dargelegten Konzeptionen zu vergleichen und über sich von daher womöglich aufdrängende Korrekturen nachzudenken. Die augenfälligste Differenz zwischen Nussbaum und den unten im Fokus stehenden deutschen Aufklärern ist sicher in der Nähe der amerikanischen Philosophin zur stoischen Generalabwertung des Zornes zu erblicken.

alternativen Bewältigungsstrategien der antiken Psychologie und Ethik. Daraufhin verfolgt sie die Rezeption und Fortführung der antiken Konzeptionen in der Aufklärung. Dabei wird nicht die britische, sondern die deutsche, genauer: die hallische Aufklärung im Blickpunkt stehen. Denn gerade dieser Zweig der europäischen Geistesbewegung hat auf dem Feld der Sitten- und Tugendlehre große systematische Leistungen erbracht. Sie wurden im Zuge der Neubegründung der Ethik durch Kant und den nachkantischen Idealismus weithin aus dem ethikgeschichtlichen Gedächtnis gelöscht.¹⁶ Sie sind es aber wert, wiederentdeckt zu werden.

2. Die antike Grundkonstellation in der ethischen Behandlung des Zornes

„Du hast, werther Novatus, von mir verlanget, daß ich dir schreiben sollte, wie man den Zorn stillen könnte. Es scheint, als ob du dich nicht ohne Ursache, sonderlich vor dieser Gemüths-Bewegung fürchtest, als die vor allen andern rasend und abscheulich ist. Alle andere Gemüths-Bewegungen haben etwas stilles und gelassenes bey sich. Diese besteht aus lauter Heftigkeit und den ungestümsten Schmerzen. Sie brennt vor unmenschlichen [!] Verlangen nach Waffen, Blut, und Lebens-Straffen. Ja ein solcher Mensch vergißt seiner selbst, indem er andern schaden will: Er rennt selbst in den Degen, er sehnet sich nach einer solchen Rache, die den Rächer zugleich mit sich in das Verderben reißt.“¹⁷

Das Proömium von Senecas *De ira*, hier in einer deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1733, zeigt wie in einem Brennpunkt, warum der Zorn in den psychologisch-ethischen Reflexionen der Antike einen so wichtigen Platz einnimmt. Und sie lassen ahnen, warum sich die antike Ethik überhaupt so entschieden der Affekttherapie oder -diätetik verschrieben hat. Der Zorn wird als die gefährlichste und fürchterlichste „Gemütsbewegung“ (*affectus*) eingestuft, weil er sämtliche anderen Affekte an eruptiver Gewalt übertrifft, sodass er beim betroffenen Subjekt für die Dauer der irrationalen Aufwallung einen völligen Kontrollverlust herbeiführen kann. Hingerissen von der Gier nach Rache, die ein anderer durch irgendeine Schadenshandlung ausgelöst und auf sich gezogen

hat, bleibt das Zornsubjekt allen rationalen Erwägungen gegenüber verschlossen und ignoriert sowohl die eigenen elementaren Interessen als auch die objektiven Notwendigkeiten der Umstände (*necessitudo*) oder des moralisch Rechten (*decorum*).¹⁸ Es ist folglich geradezu eine Frage der Selbsterhaltung, diese „kurzte Raserei“¹⁹ schnellstmöglich besänftigen zu können oder, besser noch, sie gar nicht erst entstehen zu lassen, weil die destruktive Energie des Zornausbruchs nicht nur ihr eigentliches Ziel, den anderen, sondern auch den Zürnenden selbst ins „Verderben“ zu stürzen droht.

Zieht man diese Beschreibung des Stoikers Seneca in Betracht, die den Zorn als Paradefall des affektiven Selbstverlusts zeichnet, so wird auch die stoische Generallinie im Umgang mit den Affekten verständlich: Um derart „abscheulichen“ Ausbrüchen unkontrollierter Zerstörungsenergie zu wehren, deren Anlässe kontingent und mithin ebenfalls unkontrollierbar sind, soll sich die moralische Person möglichst der affektiven Erregbarkeit generell begeben und den Zustand der „Ataraxie“ oder „Apathie“ anstreben. Sie kann dies erreichen, so wird unter der Voraussetzung einer werturteiltstheoretischen Affektpsychologie gelehrt,²⁰ indem sie jegliche Überbewertung von Gütern und Übeln vermeidet, welche die Möglichkeitsbedingung solch maßlosen Aufloderns von Begehren oder Verabscheuen darstellt, das jeden Affekt kennzeichnet. Ein Gemüt, das, vermöge der Gering-schätzung sämtlicher irdischer Güter und der damit erreichten Austilgung sämtlicher Affekte, angesichts einer Schädigung durch andere von vornherein ruhig, ungerührt und sanft bliebe, anstatt in zerstörerische Wut zu geraten, wäre nach stoischer Lehre im Hinblick auf die Zornesgefahr die ideale ethische Verfassung.

Diese radikale stoische Empfehlung für den Umgang mit dem Zorn als dem destruktiven „Erzaffekt“ war in der antiken Ethik nun freilich keineswegs unumstritten. Dies ist auch Senecas Traktat *Über den Zorn* zu entnehmen, der in Teilen selbst der Auseinandersetzung mit einer alternativen Position gewidmet ist, nämlich der – unter stoischen Voraussetzungen schlechterdings abwegigen – Behauptung der Nützlichkeit des Zornes. „Er erhebt die Gemüter und erweckt dieselben“, so werde von den fraglichen Philosophen vorgebracht. „Ja die Tapfferkeit würde keine herrliche That in [!] Kriege ausführen können, wenn sie nicht durch diese Flamme angefeuert würde, wenn nicht dieser Sporn kühne Leute zu denen gefährlichsten Unternehmungen antriebe und ermunterte“, referiert Seneca, um zu resümieren: „Es halten dannenhero einige vor [lies: für; M.F.] das Beste den Zorn zu mäßigen, nicht aber gänzlich auszurotten.“²¹

¹⁶ Vgl. JODL 1930; RENDTORFF 1982; KOPPER 1983; aber immerhin PIEPER 1992; ROHLS 1999, S. 388f. Paradigmatisch ist die Bewertung von LITT 1931, S. 83, die Philosophie Christian Wolffs habe den „Grundriß“ für die „wohlmeinende, an Worten und Gefühlen, aber nicht an Gedanken reiche Betriebsamkeit“ der deutschen Aufklärung geliefert.

¹⁷ WEISSE 1733, S. 1f. Vgl. Sen. ira 1,1,1: „Exegisti a me, Novate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec immerito mihi videris hunc praecipue affectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum. Ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa irruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus.“

¹⁸ Sen. Ira 1,1,2.

¹⁹ Sen. Ira 1,1,2 (Übers. WEISSE 1733, S. 2); lat.: „brevis insania“.

²⁰ Siehe dazu FRITZ 2011, S. 110–112 (dort auch weitere Literatur).

²¹ Sen. Ira 1,7,1 (Übers. WEISSE 1733, S. 21f); lat.: „Extollit [sc. ira] animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificum in bello forti-

Laut Seneca halten die philosophischen Antipoden, allen voran Aristoteles als prominentester „Vertheidiger des Zornes“²² (*defensor irae*), selbigen für einen Ansporn zu gefährlichen Vorhaben und tapferen Taten, insbesondere im Krieg. Der Zorn gilt ihnen als unverzichtbar zur Überwindung dabei auftretender Furcht und zur Bereitstellung der nötigen Tatenergie. Dieses Referat lässt sich allerdings nicht ganz ohne Irritation lesen; würde man in solcherlei Zusammenhängen doch eher ein Lob des *Mutes* erwarten als eine Belobigung des *Zornes*. Schließlich ist keineswegs in allen gefährlichen Unternehmungen und nicht einmal unbedingt in der Raserei der Schlacht zwingend ein Zorn auf den Gegner beteiligt. Keine tapfere Tat ohne Zorn? Eine derart unplausible These scheint jedenfalls nicht zu dem genauen Beobachter des menschlichen Lebens zu passen, als den wir Aristoteles kennen.

Die Irritation löst sich auf, sobald man die von Seneca referierte Tradition der griechischen Psychologie und Ethik selbst heranzieht. Dort stößt man auf einen Schlüsselbegriff, der tatsächlich den in *De ira* sich abzeichnenden Doppelsinn von ‚Mut‘ und ‚Zorn‘ aufweist und auf den sich das lateinische *ira* als Referenzbegriff zu beziehen scheint: den griechischen Terminus θυμός (*thymós*).²³ Stellt man diesen Terminus in Rechnung, dem von den homerischen Epen an eine psychologische Schlüsselrolle in der griechischen Literatur zukommt, wird die von Seneca abgelehnte aristotelische bzw. peripatetische Würdigung des „Zornes“ nachvollziehbar. Denn *thymós* steht nicht nur für den Gemütszustand des Vergeltungsaffektes ‚Zorn‘, sondern allgemeiner für eine Seelenkraft, die einem jeden zur Wahrung der Unversehrtheit von sich selbst und den Seinen unverzichtbar ist. Der Zorn ist nur der Spezialfall des aktuellen Aufloderns dieser „feurigen“ Energie in bestimmten Verteidigungssituationen, besonders in Fällen von Rechts- oder Ehrverletzungen.

Setzt man die angedeutete Thymos-Psychologie voraus, leuchtet ohne weiteres ein, dass sich Aristoteles und seine Schüler gegen jede prinzipielle Affektfeindschaft verwahren mussten. Denn das Affektive generell aus der Seele „herauszuschneiden“²⁴ hätte jener psychologischen Grundanschauung nach bedeutet, der Seele gleichsam „ihre Sehnen herauszuschneiden“²⁵, um eine Formulierung Platons zu gebrauchen, und sie jeder Spannkraft zu berauben. Angesichts der durchaus auch von Aristoteles nicht geleugneten Gefahren des unkontrolliert-destruktiven Ausbruchs der affektiven

Gemütskraft kann die ethische Maxime folgerichtig nur lauten, selbige „zu mäßigen, nicht aber gänzlich auszurotten“ (*temperare, non tollere*).²⁶ Es gilt den Affekt als unverzichtbare Seelenenergie für den rechten Gebrauch zu kultivieren, anstatt ihn aufgrund möglichen Missbrauchs in Gänze aus dem Gemüt zu entfernen – ein Unterfangen, das Aristoteles und die Peripatetiker, überzeugt von der Natürlichkeit der Affekte, ohnehin für aussichtslos halten.

Auch was den speziellen Fall des Zornaffekts betrifft, hat Aristoteles die nämliche Mäßigungsmaxime für das ethisch Angemessene gehalten. Denn auch im Falle des Zornes, als der Mobilisierung des *thymós* aufgrund einer erfahrenen Ungerechtigkeit zwecks der Durchsetzung des (eigenen oder fremden) Rechts (einschließlich der Ehre), ist das fragliche Glühen oder Auflodern ja grundsätzlich als positive Kraft einzustufen, die in rechter Weise zur Anwendung zu bringen ist. Das rechte Maß aber wird im Rahmen der aristotelischen Mesotes-Lehre als Mitte zwischen den Extremen des Zuwenig und Zuviel, zwischen einem Mangel und einem Exzess hinsichtlich des Affektes bestimmt. Gesucht ist eine Haltung, welche die Mitte hält zwischen dem Mangel an Zorn, der „Zornlosigkeit“²⁷, und dem Übermaß an Zorn, der „Zornmütigkeit“²⁸. Die Bezeichnung für diese tugendhafte „Mitte im Zorne“ ist *πραότης* (*praótēs*), die ‚Milde‘ oder – so der im Deutschen später mehr oder weniger kanonisch gewordene Tugendbegriff – ‚Sanftmut‘.

‚Sanftmütig‘ ist, wer in verschiedenen Hinsichten beim Zorn die Mitte hält und das Rechte trifft, wer also „nur zürnt, worüber er soll und wem er soll und ferner wie, wann und wie lange er soll“²⁹. Dass dieses rechte Maß im Einzelnen „nicht leicht zu bestimmen“³⁰ ist, räumt Aristoteles ein. Generell lässt es sich überhaupt nur durch die Lage zwischen den Extremen anzeigen. Ein Zuwenig an Zorn ist zu tadeln, weil es als Mangel an Verteidigungsenergie wehrlos macht. Wer sich aber, etwa im Falle der Ehrverletzung,³¹ nicht zur Wehr setzt, der ist als „sklavischer“ Schwächling anzusehen, der gegebenenfalls auch nicht die Verantwortung für die

tudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces. Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere“. Vgl. auch die analoge Auseinandersetzung bei Cic. off. 1,88.

²² Sen. Ira 3,3,1 (Übers. WEISSE 1733, S. 167); lat.: „Aristoteles defensor irae“.

²³ Siehe dazu FRITZ 2011, S. 110–130 (dort auch weitere Literatur).

²⁴ Vgl. Sen. Ira 3,3,1: „exsecari“.

²⁵ Plat. rep. 411b.

²⁶ Sen. Ira 1,7,1 (Übers. WEISSE 1733, S. 22).

²⁷ Arist. Eth. Nic. 1126a3 (Übers. Gigon).

²⁸ Arist. Eth. Nic. 1125b29 (Übers. Gigon).

²⁹ Arist. Eth. Nic. 1125b31f (Übers. Gigon).

³⁰ Arist. Eth. Nic. 1126a14f (Übers. Gigon).

³¹ Dass Zorn bei Aristoteles vor allem als Reaktion auf Ehrverletzungen gedacht ist, zeigt seine Definition in der *Rhetorik* (Rhet. 1378a30–32), in der eine erfolgte „Geringschätzung“ (ὀλιγορία, *oligōría*) als der Auslöser des Affekts rangiert (vgl. dazu NUSSBAUM 2017, S. 32f). Von daher erklärt sich auch die Stellung des Abschnittes über die Sanftmut in der *Nikomachischen Ethik* unmittelbar nach dem Abschnitt über die Tugend der ‚Großgesinntheit‘ (μεγαλοψυχία, *megalopsychía*), die es vorzüglich „mit Ehre und Unehre zu tun“ (1124a5; Übers. Gigon) hat (siehe dazu FRITZ 2011, S. 66–70).

Verteidigung der Seinigen übernimmt.³² Das Zuviel an Zorn hingegen ist tadelhaft, weil es, namentlich aufgrund des darin herrschenden Dranges nach Rache und Vergeltung, zu vermeidbarem Unfrieden führt.³³

Bezüglich der in Rede stehenden Tugend der „Mitte im Zorne“ notiert Aristoteles im Übrigen ein terminologisches Problem, das auch im Deutschen dem Verständnis des Gemeinten im Wege stehen kann. Wie die ‚Sanftmut‘ oder ‚Sanftmütigkeit‘ im Deutschen, so scheint auch die *praótēs* im griechischen Sprachgebrauch die Assoziation einer schlechthin „sanften“ oder jedenfalls sehr milden, mithin alles andere als „zornig-heftigen“ Reaktion auf eine Unrechtserfahrung oder Integritätsverletzung aufzurufen. Diese Sprachassoziation droht aber das Verständnis dem Pol der gänzlichen Abwesenheit von Zorn stärker anzunähern als dem Pol des Zornexzesses, und sie droht daher dem Missverständnis der fraglichen Tugend im Sinne der stoischen Apathie als völlige „Zornlosigkeit“ Vorschub zu leisten. Trotz dieser unglücklichen Schlagseite des Terminus hält Aristoteles, offenbar um seiner terminologischen Etabliertheit willen, an der Benennung der empfohlenen Tugend fest. Von da an bezeichnet die *praótēs* resp. ‚Sanftmut‘, in Anlehnung an den Sprachgebrauch bei Cicero und Seneca lateinisch meist mit *mansuetudo* wiedergegeben,³⁴ in peripatetischen und anderen aristotelisch geprägten Tugendlehren das ideale „Mittelmaß“ an Zorn, das mit dem stoischen Ideal der Zornlosigkeit, das teils unter dem gleichen Titel geführt wird, fürderhin um den Vorrang in der tugendethischen Bewertung des aggressiven Kardinalaffektes konkurriert.

3. Die neuzeitliche Rezeption der antiken Tugendethik

Wendet man sich der neuzeitlichen Rezeption der antiken Konstellation zu, wird man sagen können, dass Aristoteles insgesamt klar über die Stoa triumphiert hat. Dies trifft in jedem Falle für das protestantische Deutschland zu, wo die philosophische Ethik – gegen die vordergründige Erwartung – schon von der Reformation her eine dominante aristotelische Prägung zeigt. Denn ungeachtet der antiaristotelischen Invektiven Martin Luthers hat Philipp Melanchthon, der Anwalt humanistischen Geistes innerhalb der Reformation, Aristoteles als die Autorität philosophisch-systematischen Denkens schlechthin hochgehalten und hat ihn gerade in der weniger unmittelbar theologisch fundierten Disziplin der Ethik den eigenen Ansätzen zugrunde gelegt.³⁵ Durch den

Einfluss Melanchthons hat sich diese Prägung der Ethik der protestantischen Schulphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts insgesamt mitgeteilt.³⁶ Die Stoa, vorzüglich repräsentiert durch die hochgeschätzten Werke Ciceros und Senecas, rangiert demgegenüber zumeist als in vielerlei Hinsicht ernstzunehmende, aber in ihrer prinzipiell affektkritischen Grundausrichtung doch abzulehnende Extremposition.

Sachlich bedeutet die Orientierung an Aristoteles in der Ethik nicht zuletzt deren tugendethische Ausrichtung. So ist ein hervorstechendes Merkmal der einschlägigen Werke der betreffenden Geistesphäre darin zu erblicken, dass sie sämtlich die Entfaltung insbesondere von „moralischen“³⁷ Tugenden – d.h. von Tugenden, die im aristotelischen Sinne die Moderierung von Affekten betreffen – zu den obligatorischen Aufgaben der Moralphilosophie zählen. Schon Melanchthons *Philosophiae Moralis Epitome* (1538) widmet im ersten Buch der (eng an Aristoteles sich anlehenden) Diskussion des Zusammenhangs von Tugend und Affekt breiten Raum,³⁸ woraufhin das zweite Buch von der Tugend der *iustitia* handelt (mit einem kurzen Anhang zur *veritas*).³⁹ Die *Ethicae Doctrinae Libri Quatuor* (1571) des Melanchthon-

sein kann. Vgl. Melanchthons Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (ab 1529 in mehreren Auflagen) sowie seinen eigenen ethischen Entwurf, die *Philosophiae Moralis Epitome* (1538), deren letzte, überarbeitete Fassung unter dem Titel *Ethicae Doctrinae Elementa* (1550) vorliegt. Siehe dazu TRILLHAAS 1975; RENDTORFF 1982, S. 488; DREITZEL 2009 (dort auch weitere Literatur). Die Aristoteles-Rezeption bei Melanchthon (und seinen Nachfolgern) verdankt sich natürlich auch der überragenden Bedeutung des Thomas von Aquin, dessen Werk (einschließlich seiner Tugendlehre) trotz aller reformatorischen Polemik in der protestantischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts weitergewirkt hat.

³⁶ Das ist nicht nur den mannigfachen Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* zu entnehmen, die im 16. und 17. Jahrhundert verfasst werden, sondern auch den Titeln mancher Darstellungen der Moralphilosophie: z.B. J. L. HAVENREUTHER, *Disputatio De Virtutibus tam Moralibus quam Intellectus. Ex Aristotelis Ethicorum libris desumpta*, 1594; C. HORN, *Philosophiae Moralis sive Civilis Doctrinae de Moribus Libri IV. Quibus tota ista disciplina non tantum ex Aristotele, sed optimis quibusque veteribus et recentibus auctoribus fuse explicatur*, erschienen in mehreren Auflagen 1633, 1634, 1641, 1648, 1653, 1660, 1665; J. C. DÜRR, *Philosophia Moralis. XII. Disputationibus Ordine Analytico ex Aristotele et Optimis Aliis Auctoribus Proposita*, 1659. Vgl. auch J. THOMASII, *Breviarium Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum*, 1658; J. C. FUGMANN/J. C. SCHÖNBERG, *Aristotelis Philosophia Moralis*, 1677 (dort S. 5–9 auch ein Überblick über Kommentare zur *Nikomachischen Ethik*).

³⁷ Das ist das gängige Äquivalent für die „ethischen“ Charaktertugenden bei Aristoteles.

³⁸ Vgl. MELANCHTHON 1538, S. 25–59.

³⁹ In der Ausgabe von 1540 (die im Anschluss einen Kommentar zu Buch V der *Nikomachischen Ethik* bietet), sind noch Abschnitte über *beneficentia* (Wohltätigkeit), *gratitudo* (Dankbarkeit) und *amicitia* (Freundschaft) angefügt; vgl. MELANCHTHON 1540, S. 212–227.

³² Vgl. Arist. Eth. Nic. 1126a3–8.

³³ Vgl. Arist. Eth. Nic. 1126a8–28.

³⁴ Z.B. Cic. off. 1,88; Sen. clem. 2,2; 2,5.

³⁵ Der Aristoteles-Einfluss in den ethischen Schriften von Melanchthon (und seinen Nachfolgern) ist schon in der Grundanlage und den Grundbegriffen teils so durchschlagend, dass sich zuweilen die Frage aufdrängt, ob von „eigenen Ansätzen“ überhaupt die Rede

Schülers Paul von Eitzen, als Dekalogexegese angelegt, enthalten eine Reihe von Kapitel über klassische Tugenden, die mithilfe zahlreicher Stellen aus der antiken Literatur konturiert und illustriert werden. Die häufig wiederaufgelegten *Philosophiae Moralis sive Civilis Doctrinae de Moribus Libri IV* (1633) des Helmstedter Ethik-Professors Conrad Horn bieten in Buch III eine ausführliche Darstellung der moralischen Tugenden, die sich schon in deren Anordnung unmittelbar an die *Nikomachische Ethik* hält. Den tabellari-schen Aufstellungen und den angefügten Erläuterungen der kuriosen *Philosophia Practica continuis Tabellis comprehensa* (1672) des Leipziger Philosophen Jacob Thomasius schließlich liegt ebenfalls unverkennbar die *Nikomachische Ethik* zugrunde.

Die relativ beliebig gewählten Beispiele ließen sich beliebig vermehren, zumal wenn man die unzähligen Dissertationen und Disputationen zu einzelnen Tugenden hinzunähme.⁴⁰ Angesichts der angedeuteten Fülle an tugendethischen Abhandlungen wird man die zuweilen geäußerte Einschätzung, die „Theorie der Tugenden“ habe „am Beginn der Neuzeit einen Niedergang“ erfahren, zweifellos in „Zweifel“ ziehen müssen.⁴¹ Bemisst man die Konjunktur einer Theorieform an der Hervorbringung innovativer Leistungen, mag jene Einschätzung vertretbar sein. Bemisst man sie hingegen an der Selbstverständlichkeit ihrer Geltung, so wird man das 16. und 17. Jahrhundert, ja vielleicht die gesamte Epoche von 1500–1800 im protestantischen Deutschland als eine große Blütezeit der Tugendethik ansprechen können.

Hat man diesen allgemeinen Befund zur Kenntnis genommen, überrascht es nicht, dass auch die Sanftmut in der besagten Epoche mannigfach Gegenstand ethischer Untersuchungen geworden ist.⁴² Dieser Umstand ist erst recht nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass selbiger Tugendbegriff überdies mit der Aura biblischer Autorität aufwarten konnte – was unter den aristotelischen Tugenden ansonsten nur noch von der Gerechtigkeit und vielleicht von der Freigebigkeit und der Wahrhaftigkeit ohne weiteres zutrifft. Nicht nur begegnet die Sanftmut in Gestalt entsprechender äquivalenter Ausdrücke an einigen Stellen des Alten Testaments und der neutestamentlichen Briefliteratur; vielmehr erhält sie überdies durch mehrere Herrenworte die Dignität einer genuin jesuanischen Tugend.⁴³ „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen“⁴⁴, heißt es zu Beginn der Bergpredigt in den Seligpreisungen. „Ich bin

sanftmütig und von Herzen demütig“⁴⁵, sagt Jesus von sich im sog. Heilandsruf. „Siehe, dein König kommt zu dir sanftmütig und reitet auf einem Esel“⁴⁶, so lautet das Zitat aus Sacharja (9,9), mit dem Jesu zeichenhafter Einzug in Jerusalem gedeutet wird.⁴⁷ Unverkennbar ist Jesus bei Matthäus die Verkörperung jener Haltung, die er auch seinen Jüngern nachdrücklich ans Herz legt. Im Zusammenspiel mit der philosophischen Autorität des Aristoteles musste diese eminente religiöse Autorität der Sanftmut eine zentrale Stellung im Haushalt der Ethik verschaffen, und zwar sowohl in der philosophischen als auch in der eng mit ihr verbundenen theologischen „Moral“.⁴⁸

Spätestens im 18. Jahrhundert macht sich die biblische Beleumdung der Sanftmut auch in ihrer systematischen Stellung innerhalb der philosophischen Ethik geltend. Dominierte in den Tugendlehren des 16. und 17. Jahrhunderts noch die Disposition der *Nikomachischen Ethik*, setzt sich in herausragenden Entwürfen des 18. Jahrhunderts eine neue Anordnung durch, welche die Tugenden im Zuge einer zunehmend ausdifferenzierten Betrachtung über die mehr oder weniger zufällige Reihung hinaus nach sachlichen Zusammenhängen gruppiert. Dabei rückt die Sanftmut in einen Kontext ein, der die biblische Linie ihrer doppelten Herkunft deutlicher akzentuiert als die „heidnische“: Sie wird als Realisierungsgestalt der Nächstenliebe, genauer: der Feindesliebe, begriffen.

Dabei könnte wiederum ein prominenter Bibelausleger als Vorbild gewirkt haben. So hatte Martin Luther die Sanftmut in einem seiner verbreitetsten Texte ins Feld geführt, nämlich in der Auslegung des Fünften Gebots des *Großen Katechismus* (1529). Gemäß seiner verallgemeinernden Gebotsinterpretation wird auch das Tötungsverbot von Luther dort so weit gefasst, dass mit dem „Totschlag“ „auch alle Ursach verpoten“ ist, „daher Totschlag entspringen mag“.⁴⁹ Eine der Hauptursachen derartiger Gewalt sind aber laut Luther der Zorn, die Rachsucht und der Hass gegen die, die uns feindlich gesinnt sind. Darum hat uns Gott das Fünfte Gebot gegeben, „daß ein Mensch lerne den Zorn stillen und ein gedültns, sanftes Herz [*mansuetum animum*] tragen, sonderlich

⁴⁰ Vgl. u.a. zur Sanftmut z.B. WALLISER 1608; GISENIUS 1609; HUNNIUS 1611; EVENIUS 1612; SCHEFER 1622; MAYER 1630; HANKE 1653; THOMASIIUS 1654; CAHLEN 1658; OTTE o.J.

⁴¹ PORTER 2002, S. 189.

⁴² Siehe oben Anm. 40.

⁴³ Vgl. die Auflistung der Stellen bei MEHL 1961.

⁴⁴ Mt 5,5 (Luther); im griechischen Originaltext steht das Adjektiv *πραῦς* (*praüs*), in der Vulgata *mitis*.

⁴⁵ Mt 11,29 (Luther); der Originaltext hat wieder das griechische Adjektiv *πραῦς* (*praüs*); in der Vulgata wieder *mitis*.

⁴⁶ Mt 21,5 (Luther); das griechische Original gebraucht wieder *πραῦς* (*praüs*), die Vulgata *mansuetus*.

⁴⁷ Vgl. zu den Stellen auch HARNACK 1920.

⁴⁸ Vgl. z.B. S. J. BAUMGARTEN (¹1738) ⁵1756, §§ 266f, S. 395–397; siehe dazu unten Anm. 108. Bei BUDDÉ 1727, II,IV, § CIX, S. 142, und RAMBACH 1738, VII, § 8, S. 1050, wird die Sanftmut (*mansuetudo*) jeweils nur knapp verhandelt. Eine Zusammenschau von philosophischem und theologischem Begriff (allerdings mit deutlichem Übergewicht zur „Christlichen Sitten-Lehre“) bietet der Art. Sanftmuth in ZEDLER, *Universal-Lexicon*, Bd. 33 (1742), S. 1998–2003.

⁴⁹ LUTHER 1992, S. 607.

gegen denen, die ihm Ursach zu zürnen geben, das ist gegen die Feinde.⁵⁰ Nachdem Luther das Verbot noch ins Positive gewendet und im Sinne eines Gebotes der Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft gegen unsere Nächsten gedeutet hat, kommt er noch einmal auf den besagten Verbotsaspekt zurück: „Da haben wir nu abermal Gottes Wort, damit er uns reizen und treiben will zu rechten, edlen, hohen Werken als Sanftmut [*mansuetudo*], Geduld und Summa Liebe und Wohltat gegen unsern Feinden“⁵¹. Luther verknüpft das Fünfte Gebot des Dekalogs mit dem Feindesliebegebot Jesu, und er propagiert, offenkundig in Kenntnis der tugendethischen Tradition, die Tugend der Zornesmäßigkeit als Erfüllung dieses Gebotes auf der Ebene der Charakterbildung.

Die Tugendlehren der hallischen Aufklärung, die im Folgenden näher in den Blick genommen werden sollen, lesen sich wie systematische Umsetzungen dieser Luther'schen Verknüpfungen. Schon Christian Thomasius (1655–1728), Sohn des oben erwähnten Jacob Thomasius und einer der Gründungsprofessoren der hallischen Universität, hatte in seiner *Einleitung der Sitten-Lehre* (1692) – die erste wissenschaftliche Ethik in deutscher Sprache – die „allgemeine Liebe aller Menschen“⁵² als Basis und Inbegriff aller Tugend avisiert und damit die philosophische Ethik dezidiert als Liebesethik konzipiert.⁵³ Die *mansuetudo* (in der lateinischen Fassung der *Einleitung* von 1706⁵⁴, im Deutschen mit „Verträglichkeit“⁵⁵ wiedergegeben) stuft er dabei als eine von fünf Tugenden ein, in denen sich die übergeordnete Tugend der Liebe verwirklicht.⁵⁶ Eine entsprechende Zuordnung begegnet dann auch in den Tugendlehren der hallischen Schulphilosophie, bei Christian Wolff (1679–1754), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) und Georg Friedrich Meier (1718–1777), die allesamt Thomasius' liebesethischen Ansatz aufnehmen und auch die Tugend der Sanftmut entsprechend verorten. Sie alle betrachten die Sanftmut als die Gestalt der „allgemeinen Menschenliebe“⁵⁷ bzw. „Menschen-

freundschaft“⁵⁸, die sich auf diejenigen Menschen richtet, von denen wir (vermeintlich oder wirklich) Unrecht erlitten haben und mit denen wir daher in Streit oder Krieg zu geraten drohen oder geraten sind. Als solche ist sie eine Gestalt der „Liebe der Feinde“⁵⁹ und Ausdruck von „Friedfertigkeit“⁶⁰.

Die liebesethische Kontextualisierung ist aber nicht die einzige Neuerung, die die Sanftmutstheorie der hallischen Aufklärung auszeichnet. Bedeutsamer ist eine doppelte Transformation, die die Tugendlehre und die Ethik insgesamt im Rahmen der hallischen Philosophie durchläuft: Wie alle Tugenden wird die Sanftmut Gegenstand einer begrifflichen Ausdifferenzierung und psychologischen Durchdringung, die alle älteren Konzeptionen seit den antiken Anfängen hinsichtlich Theorieaufwand und systematischem Gewicht in den Schatten stellt.⁶¹ Betrachtet man diese Innovationen, zusammen mit der ungebrochenen Selbstverständlichkeit tugendethischer Reflexion, so kann die hallische Schulphilosophie als Höhepunkt der neuzeitlichen Blüte der Tugendethik angesehen werden. Dass diese Blüte, als mit Kant ein neuer Stern am Ethik-Himmel aufzog, schnell zu welken begann, tut dieser Bewertung keinen Abbruch.

Folgende Werke kommen für die nachfolgende Skizze der hallischen Sanftmutstheorie(n) vorzüglich in Betracht: Neben Christian Wolffs früher *Deutscher Ethik* (1720) ist vor allem die – wesentlich umfangreichere – lateinische *Philosophia Moralis seu Ethica*, erschienen in fünf voluminösen Bänden von 1750–53, heranzuziehen.⁶² Auch Wolffs berühmtester Schüler, Alexander Gottlieb Baumgarten, dem seine *Aesthetica* (1750/1758) einen sicheren Platz in der Philosophiege-

⁵⁰ Ebd.; lat: „Ut ad hunc modum homo discat sedare iracundiam ac patientem et mansuetum induere animum cumprimis erga illos, qui causam irascendi ei suppeditant, hoc est erga inimicos.“

⁵¹ LUTHER 1992, S. 609.

⁵² Vgl. THOMASIVS 1710, S. 193: „Das 5. Hauptstück: Von der allgemeinen Liebe aller Menschen“.

⁵³ Vgl. dazu SCHNEIDERS 1971.

⁵⁴ THOMASIVS 1706, S. 184.

⁵⁵ THOMASIVS 1710, S. 230. Vgl. zum Tugendbegriff der ‚Verträglichkeit‘ BAUMGARTEN, Eth., § 327, S. 215; MEIER, Sittenl. IV, § 835, S. 177–179.

⁵⁶ Die vier übrigen Tugenden sind Leutseligkeit/*humanitas*, Wahrhaftigkeit/*veracitas*, Bescheidenheit/*modestia* und Geduld/*patientia*; vgl. THOMASIVS 1710, S. 196f; THOMASIVS 1706, S. 160f.

⁵⁷ MEIER, Sittenl. IV, § 784, S. 26 u.ö. Vgl. BAUMGARTEN, Eth., § 304, S. 198: „amor hominum“; „philanthropia universalis“. Vgl. auch WOLFF, Ethik, § 774, S. 543; DERS., Phil. mor. V, § 261, S. 364: „amor universalis“.

⁵⁸ MEIER, Sittenl. IV, § 804, S. 82 u.ö. Vgl. BAUMGARTEN, Eth., § 313, S. 203: „amicitia generalis, s[eu] universalis“. Vgl. auch WOLFF, Ethik, § 779, S. 547.

⁵⁹ WOLFF, Ethik, § 857, S. 594; MEIER, Sittenl. IV, S. 91 u.ö. Vgl. BAUMGARTEN, Eth., §§ 313–315, S. 203–206; vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 262, S. 366: „Mansuetudo cum amore universali ad ipsos inimicos extenso indivulso nexu cohaeret“.

⁶⁰ MEIER, Sittenl. IV, Abs. II, S. 99 u.ö. Vgl. BAUMGARTEN, Eth., sectio III, S. 205: „studium pacis“; § 315, S. 206: „Habitum pacis actuandae gaudens *pacificus* (*friedfertig*) est. *Pacificus* esto, quantum potes.“ Vgl. auch WOLFF, Ethik, § 880, S. 617.

⁶¹ Für die systematische psychologische Fundierung der schulphilosophischen Ethik spielt nicht zuletzt der Einfluss Descartes' eine maßgebliche Rolle, dessen Affektenlehre *Les Passions de l'Âme* (1649) dafür als Muster herangezogen wird. Vgl. zu deren Ethikbe-gründungsfunktion HAMMACHER 1996.

⁶² Den Ausführlichkeitszuwachs zwischen der deutschen und der lateinischen Ethik lässt sich an den Ausführungen zur Sanftmut/*mansuetudo* illustrieren. Wird sie in der *Deutschen Ethik* in fünf Paragraphen von jeweils wenigen Sätzen (§§ 852–856) abgehandelt, umfasst das Kapitel *De Mansuetudo* in Bd. V der *Lateinischen Ethik* (WOLFF 1750–53), der die Tugenden mit Bezug auf andere Menschen entfaltet, ganze 112 Paragraphen (§§ 250–362), die teils mehrere Seiten füllen.

schichte einbrachte, hat eine *Ethica philosophica* (1740) verfasst. Sie hat gegenüber Wolffs lateinischer Ethik den Vorzug eines unvergleichlich geringeren Umfangs, dafür im Blick auf flüssige Lesbarkeit den Nachteil höchster definitivischer Verdichtung, die sich der Funktion des Buches als Leitfaden akademischer Vorlesungen verdankt. Aber auch dieser Abriss der Ethik hat eine ausführliche Erläuterung erfahren, die publiziert worden ist, und zwar auf Deutsch. Sie stammt nicht von Baumgarten selbst, sondern wiederum von dessen Schüler Georg Friedrich Meier, der auch in der Ästhetik als wichtiger Explikator und Popularisator der Philosophie seines jung verstorbenen Lehrers hervorgetreten ist.⁶³ Meiers *Philosophische Sittenlehre* in fünf Bänden (1753–1761) bietet, jedenfalls in Aufbau und Grundgehalt, eine getreue Wiedergabe der lateinischen Vorlage Baumgartens. Es sind sonach zwei verwandte, aber doch signifikant unterschiedene Theorieformationen, deren Konzeptionen der Sanftmut im Folgenden darzulegen sind, nämlich die Ethik Wolffs und diejenige Baumgarten-Meiers.

4. Die Elemente der Sanftmut

Wie ihre Situierung im Zusammenhang der Feindesliebe anzeigt, ist die Sanftmut bei den Hallenser Ethikern diejenige konkrete Tugend, die wie keine andere in zwischenmenschlichen Konfliktlagen gefordert ist.⁶⁴ In Gestalt der Sanftmut hat sich die „allgemeine Menschenliebe“ im konfrontativen Krisenfall zu bewähren. Und weil der Krieg, die letzte Eskalationsstufe solcher Krisen, „das größte menschliche Elend“⁶⁵ ist, der Friede hingegen „eins der größten zeitlichen Güter“⁶⁶, darum hat diese Konfliktregulierungstugend für das soziale Leben so herausragende Bedeutung.⁶⁷

Sofern zwischenmenschliche Konflikte in der Regel durch irgendeine Form des Zufügens bzw. Erleidens von Unrecht

(im weitesten Sinne genommen) ausgelöst werden, lässt sich die gesuchte Tugend in einer ersten Nominaldefinition bestimmen wie folgt: „Die Sanftmut ist die Lenkerin unserer Reaktionen auf von anderen uns zugefügte Unrechtshandlungen [*injuriae*].“⁶⁸ Als derartige „Injurien“ oder „Beleidigungen“ (so Meiers deutsches Äquivalent)⁶⁹ kommen Verletzungen von Ruf und Ehre, materielle Schädigungen oder die Zufügung verschiedenster Unannehmlichkeiten infrage.⁷⁰ Da aber der Zorn die natürliche menschliche Reaktion auf solcherlei ‚Beleidigungen‘ darstellt, so kann die Sanftmut, wie von Aristoteles her geläufig, auch durch den von ihr zu moderierenden Affekt definiert werden: „Die Sanftmut ist diejenige Tugend, die den Zorn mäßigt und das Gemüt von dem Verlangen nach Rache frei hält.“⁷¹

Die Verknüpfung der Sanftmut mit Zorn und Rache ist ebenfalls traditionell.⁷² Sie ergibt sich aus dem psychologischen Sachverhalt, dass „der Schmerz des Feindes“ als „Arznei gegen den Schmerz des [sc. von ihm] Verletzten“⁷³ wirkt – ein Mechanismus, der sich laut Wolff schon an Kindern beobachten lässt. Der betreffende aggressive Impuls eignet auch der weniger eruptiven Spielart des Zornes, einem intensiven Ärger oder Unwillen über den anderen, auch wenn man in diesem Fall nicht von ‚Rache‘ sprechen würde.⁷⁴ In jedem Fall widerspricht das Racheverlangen dem Naturrecht – es gehört aber nichtsdestoweniger zur verderbten Natur des postlapsarischen Menschen.

Mit dem Aufweis des Konnexes zwischen dem „Schmerz aus der Rechtsverletzung“ (*dolor ex laesione*)⁷⁵, einem durch

⁶³ Vgl. FRITZ 2011, S. 230–283; FRITZ 2014; ferner zu Meier FRITZ 2016.

⁶⁴ Die Sanftmut hat ihren systematischen Ort innerhalb der schulphilosophischen Ethik entsprechend im Traktat über die ‚Pflichten gegen andere‘ (neben den ‚Pflichten gegen Gott‘ und den ‚Pflichten gegen sich selbst‘) bzw. – genauer – im Abschnitt über die ‚Tugenden, in denen die Praxis der Pflichten gegen andere besteht‘ (so der Titel von Bd. V von Wolffs lateinischer Ethik: „Pars quinta, sive ultima, in qua agitur de virtutibus, quibus praxis officiorum erga alios continetur“). Es kommt in dieser Titelformulierung das Verhältnis von pflichtethischer Begründung und tugendethischer Konkretisierung zum Ausdruck, an dem im Prinzip auch Kant mit seinem Entwurf einer Tugendlehre in der *Metaphysik der Sitten* festgehalten hat: Die abstrakten Pflichten finden ihre reale Erfüllung in der Ausbildung entsprechender Charakterdispositionen.

⁶⁵ MEIER, Sittenl. IV, § 811, S. 103.

⁶⁶ MEIER, Sittenl. IV, § 824, S. 147.

⁶⁷ Vgl. auch WOLFF, Phil. mor. V, § 251, S. 351: „quam necessaria virtus sit mansuetudo & quam late pareat, haud difficulter intelligitur.“

⁶⁸ WOLFF, Phil. mor. V, § 250, S. 349: „Mansuetudo est directrix actionum nostrarum circa injurias ab aliis nobis illatas.“ Die Möglichkeit, wegen des Unrechts zu zürnen, das *anderen* zugefügt wird, ist in der Ethik beiseitegelassen, aber im Abschnitt über den Zorn in der *Psychologie* berührt (mit Verweis auf Descartes’ *Les Passions de l’Ame*, § 65); vgl. WOLFF, Psych. emp., § 862, S. 652. – Die Übersetzungen aus dem Lateinischen stammen im Folgenden sämtlich vom Verf.

⁶⁹ MEIER, Sittenl. IV, § 812, S. 105; vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 316, S. 206. Vgl. auch WOLFF, Ethik § 817, S. 567.

⁷⁰ Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 256, S. 357. Wolff unterscheidet zwischen einer allgemeinen (Unrechtshandlungen auf allen genannten Feldern) und einer speziellen Bedeutung (*laesio famae*: Schädigung des Rufes) von *injuria*; vgl. a.a.O. § 265, S. 370. Wenn im Folgenden von ‚Injurien‘ oder ‚Beleidigungen‘ die Rede ist, so immer im allgemeinen Sinne.

⁷¹ WOLFF, Phil. mor. V, § 250, S. 349: „Mansuetudo [...] virtus est, quae moderatur iram & animum a vindictae cupidine immune praestat.“

⁷² Siehe oben Teil 2.

⁷³ Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 250, S. 349: „Vindictae cupido in causa est, ut laesi doloris remedium sit inimici dolor.“

⁷⁴ Diesen niedrigeren, besonders alltagsgeläufigen Grad des Zornes bezeichnet Wolff mit dem Begriff *indignatio* („Unwillen“); vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 358f, S. 493–496.

⁷⁵ WOLFF, Phil. mor. V, § 250, S. 349.

das ‚Unrecht‘ oder die ‚Beleidigung‘ ausgelösten Kränkungsgefühl, und der Rachbegierde nimmt Wolff einen älteren psychologischen Topos auf. Demnach handelt es sich beim Zorn um einen ‚zusammengesetzten‘⁷⁶ oder ‚vermischten Affekt‘⁷⁷, zusammengesetzt eben aus einem Gefühl der Verletzung der eigenen Integrität und der daraus erwachsenen Rachgier (bzw. dem der Rachgier zugrundeliegenden Hass).⁷⁸ Diese Zusammensetzung ist, wie noch deutlich werden wird, für die Psychologie der Sanftmut von hoher Relevanz.

Zunächst ist jedoch die nähere Ausdifferenzierung des besagten Tugendbegriffs vorzustellen, die in den Hallenser Tugendlehren vorgenommen wird. Sie erfolgt entlang möglicher Phasen eines ‚Beleidigungs‘-Konflikts und konvergiert der Sache nach weitgehend zwischen Wolff und Baumgarten/Meier. Dies schließt allerdings gewisse terminologische Differenzen nicht aus, die auf die unterschiedlichen und je unterschiedlich verarbeiteten Theorietraditionen, vor allem aber auf einen relativ vielstimmigen Sprachgebrauch in der Alltagsmoral zurückzuführen sind.⁷⁹

Als erster, gewissermaßen konfliktpräventiver Aspekt der Sanftmut wird eine Charakterdisposition angeführt, die überhaupt das Entflammen von Zorn in vielen Fällen verhindert. Insofern das dem Zornaffekt innewohnende Kränkungsgefühl von der subjektiven Empfindung eines ‚Unrechts‘ abhängt, ist bei seiner Entstehung eine fundamentale Deutungskomponente, ein Moment von subjektiver *opinio* oder *aestimatio* beteiligt, aufgrund derer verschiedene Menschen je verschieden und verschieden stark zu Unrechtsempfindungen neigen.⁸⁰ Dem leicht kränkbareren, hochgradig ‚empfindli-

chen Menschen‘, der alles Mögliche ‚für Beleidigungen zu halten‘ geneigt ist,⁸¹ steht der völlig unempfindliche Zeitgenosse gegenüber, dessen ‚Phlegma‘ ihn gänzlich ‚fühllöb‘ gegenüber tatsächlichen ‚Beleidigungen‘ macht und entsprechend unfähig, ‚sich dem Unrechte zu widersetzen. Er läßt sich auf der Nase trommeln, und macht aus sich eine Heerstrasse, über welche jedermann hinläuft.‘⁸² Zwischen diesen Extremen in der Kränkbarkeit bzw. Zornempfindungsneigung markiert die Sanftmut – ganz aristotelisch – die ‚goldene Mitte‘. Sie ist die ‚Fertigkeit‘, so definiert Meier im Anschluss an Baumgarten, ‚die Handlungen anderer Leute nicht leicht, zu geschwinde, und ohne hinlängliche Untersuchung für Beleidigungen zu halten. Diese Tugend ist die Mittelstrasse, zwischen der Empfindlichkeit und Unempfindlichkeit.‘⁸³ Wer auf dieser Mittelstraße wandelt, ist ‚langsam zum Zorn‘⁸⁴, wie Meier den Jakobusbrief (1,19) zitierend hinzufügt, und entsprechend ‚langsam zum Streit‘. Aber er ist durchaus in der Lage zu zürnen, wenn es angebracht und zur Erweckung des ‚Muths‘⁸⁵ zur Verteidigung der eigenen Unversehrtheit gefordert ist.

Auf die nämliche ‚Langsamkeit zum Zorn‘, die unnötige Konflikte erst gar nicht aufkommen lässt, passt am besten die Vorstellung eines ‚handzahmen‘ (*mansuetus*) oder ‚sanften Gemütes‘, und so ist nachvollziehbar, dass Baumgarten und Meier für diesen Präventivaspekt der infrage stehenden Konfliktmoderationstugend, den Wolff nicht eigens terminologisch auszeichnet, den Ausdruck *mansuetudo* bzw. ‚Sanftmut‘ reservieren.⁸⁶ Es ist folglich bei den hallischen Ethikern

Unrechtsschätzung verschiedene Begehungen (das Verlangen nach Ehre, nach Reichtum oder nach sinnlicher Lust) ansetzt, kommt das durch die Beleidigung ausgelöste Kränkungsgefühl seiner Sanftmutstheorie besonders der Robert C. Roberts’schen Fassung des Gefühls als ‚concern based construal‘ nahe. Siehe dazu oben Teil 1.
⁸¹ MEIER, Sittenl. IV, § 821, S. 132. Weiter heißt es dort über den Empfindlichen: ‚Der geringste Anschein einer Beleidigung, ein zweydeutiges Wort und Betragen, eine unvorsätzliche Unterlassung einer Höflichkeit, ja die gröste Kleinigkeit, jagt einen solchen Menschen in Harnisch, und stürzt ihn in den Irrthum, als sey er beleidiget worden.‘ Vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 321, S. 210f, über den ‚homo sensibilis (iracundus)‘.

⁸² MEIER, Sittenl. IV, § 824, S. 148; vgl. zum Begriff des ‚moralischen Phlegma‘ MEIER, Sittenl. III, § 659, S. 371; BAUMGARTEN, Eth. § 249, S. 153.

⁸³ MEIER, Sittenl. IV, § 824, S. 148; vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 323, S. 213: ‚Habitus actiones aliorum pro sui laesionibus non temere habendi, est *mansuetudo*, opposita sensibilitati [...] et *insensibilitati*‘ (Hvhg. i.O.).

⁸⁴ MEIER, Sittenl. IV, § 824, S. 149.

⁸⁵ MEIER, Sittenl. IV, § 824, S. 148. Hier scheint die Thymos-Psychologie der aristotelischen Sanftmutskonzeption durch.

⁸⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten ist in der terminologischen Auf-fächerung des traktierten Tugendfeldes ‚Beleidigungsumgang‘ offensichtlich der theologischen Ethik seines älteren Bruders Siegmund Jacob gefolgt: vgl. S. J. BAUMGARTEN (1738) ⁵1756, §§ 266f, S. 395–397. Siehe dazu unten Anm. 108.

⁷⁶ Vgl. THOMASIIUS 1654, Nr. 25: ‚affectus complexus‘.

⁷⁷ Vgl. THOMASIIUS 1654, Nr. 47, wo die Definition aufgestellt wird, ‚esse eam [sc. iram] affectum mixtum ex tristitia & cupiditate: tristitia ob *malum* illatum; cupiditate *vindictae*‘. Jacob Thomasius unterscheidet bei den für die einschlägige Traurigkeit infrage kommenden Übeln zwischen Rechtsverletzungen (*injuria*) durch Vernunftsubjekte und bloßen Schädigungen (*merum damnum*), die durch unvernünftige Wesen oder Dinge zustoßen können (vgl. Nr. 49). Somit fällt wie bei Augustin auch der Wutausbruch über die gebrochene Schreibfeder (vgl. Nr. 46) unter den Begriff des Zornes, der durch Wolffs engere Definition ausgeschlossen wird.

⁷⁸ Vgl. Wolffs Definition des Zornes in der *Empirischen Psychologie*, wo die beiden Elemente des Affektes als Unlust (*taedium*) und Hass (*odium*) firmieren; vgl. WOLFF, Psych. emp. § 862, S. 652: ‚Ira est taedium insigne ortum ex injuria nobis vel aliis illata, conjunctum cum odio ejus, qui eam intulit.‘ Vgl. auch a.a.O. § 870, S. 656–658, wo Wolff sich zur Beglaubigung der fraglichen *conjunctio* auf Pierre Gassendi beruft.

⁷⁹ Vgl. dazu die Synonym-Listen in den Traktaten *De Mansuetudine*; z.B. HANKE 1653, Nr. 36; THOMASIIUS 1654, Nr. 13.

⁸⁰ Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 251f, S. 350f. Das Herausstellen dieser Deutungskomponente nimmt den modernen urteiltheoretischen Emotionsbegriff etwa bei Martha C. Nussbaum vorweg. Insofern Wolff als psychologischen Urteilsgrund der betreffenden

zwischen einer Sanftmut im weiteren Sinne, der übergeordneten Tugend der Konfliktregulierung (Wolff), und einer Sanftmut im engeren Sinne, der „Teiltugend“ des konfliktpräventiven Mittelmaßes in der Kränkungsempfindlichkeit (Baumgarten/Meier), zu unterscheiden. Im Folgenden wird der Begriff weiter vorzugsweise in der allgemeinen Bedeutung gebraucht.

Wie indessen bereits an der Ablehnung phlegmatischer Unempfindlichkeit abzulesen ist, reden die Hallenser keineswegs einem einseitig präventiven Ideal des Konfliktumgangs das Wort. Vielmehr wird auch dem Tugendhaften ausdrücklich das Recht auf situationsangemessene Kränkungsgefühle und auf die Verteidigung der eigenen Integrität eingeräumt – sofern tatsächlich eine signifikante ‚Beleidigung‘ vorliegt. Es gilt generell, „dass Selbstverteidigung nicht im Widerspruch zur Sanftmut steht“⁸⁷. Zugleich gilt aber: „Die Sanftmut regiert die Selbstverteidigung und die Verteidigung von Ehre und Eigentum.“⁸⁸ Nach Baumgarten und Meier sind wir geradezu durch die Pflicht zur „tugendhaften Selbstliebe“⁸⁹ und „Selbstsorge“⁹⁰ – ein merklich neuer Akzent innerhalb der Ethik Baumgartens gegenüber Wolff⁹¹ – dazu „verbunden, um unserer eigenen Wohlfarth willen, uns den Ungerechtigkeiten der Menschen, so viel es höhere Pflichten verstatten, zu widersetzen“⁹². Das Regiment der Sanftmut zeigt sich dabei eben darin, dass wir dies „mit aller möglichen Mäßigkeit“⁹³ tun. Selbige „Mäßigung in der Abwehr von Beleidigungen“⁹⁴, bei Wolff wiederum ohne

eigene Bezeichnung, firmiert bei Baumgarten und Meier unter dem schönen Ausdruck „Gelindigkeit“⁹⁵.

Die erste und klarste Konsequenz dieser Haltung ist der Ausschluss des Talionsprinzips, wonach „Gleiches mit Gleichem“⁹⁶, d.h. „ein Übel durch ein [sc. gleiches] Übel zu vergelten“⁹⁷ sei. Eine solche Vergeltungsgesinnung ist vielmehr als untrügliches „Zeichen fehlender Sanftmut“⁹⁸ einzustufen. Demgegenüber sinnt das „gelinde Gemüt“ (*animus mitis*)⁹⁹ darauf, jeweils „die gelindesten Mittel“¹⁰⁰ zu wählen, die zur Verfolgung des eigenen Rechts geeignet sind. Entgegen den Einflüsterungen der Rachgier entsagt es daher jeder unnötigen und maßlosen Gewalt gegen den ‚Beleidiger‘.

In bestimmten Fällen kann aus dieser Gemüthaltung, um der Erhaltung des Friedens willen, auch „die gelinde Erduldung des Unrechts“¹⁰¹ hervorgehen, also der bewusste Verzicht auf die Verteidigung des eigenen Rechts trotz stattgefundener ‚Beleidigung‘ und empfundener Kränkung. „Unser Heyland übte diese Tugend, im höchsten Grade, aus“ und in ihrem Namen „verbot Christus seinen Jüngern, sich dem Unrecht zu widersetzen, und er beff[a]hl ihnen, den linken Backen auch darzureichen, wenn sie jemand auf den rechten schlagen sollte.“¹⁰² Im Zuge einer Güterabwägung kann sich der gelinde Charakter gegebenenfalls zu solch duldbarer „Verleugnung“¹⁰³ des eigenen Rechts entschließen, um Streit oder Krieg zu vermeiden – die Gelindigkeit dient dann ebenfalls der Konfliktprävention. Aber diese Extremgestalt hebt nicht die generelle Verbundenheit zur Selbstverteidigung auf, die zur Wahrung der eigenen Integrität (und zur Prävention neuerlicher ‚Beleidigungen‘) unter Umständen auch die offene Konfrontation nicht scheut, welche freilich immer entsprechend maßvoll und mild, eben: gelinde zu führen ist.

Ist der Konflikt aber einmal ausgebrochen und mit den mildestmöglichen Mitteln durchgefochten, so tritt beim

⁸⁷ WOLFF, Phil. mor. V, § 265, S. 371: „Defensionem sui non repugnare mansuetudini“.

⁸⁸ WOLFF, Phil. mor. V, § 265, S. 370: „Mansuetudo regit defensionem sui, atque famae & rerum suarum.“

⁸⁹ MEIER, Sittenl. IV, § 825, S. 150; Siehe dazu vor allem a.a.O. II, §§ 501–509, S. 632–650; BAUMGARTEN, Eth. § 191, S. 109: „amor tui ipsius“, „heautophilia (philautia)“.

⁹⁰ MEIER, Sittenl. II, §§ 510–521, S. 651–668; BAUMGARTEN, Eth. § 197, S. 114.

⁹¹ Vgl. SCHWAIGER 2011, § 45, S. 136–139. Schwaiger verschweigt die mutmaßliche Abhängigkeit A. G. Baumgartens auch in diesem Stück der Ethik von seinem älteren Bruder, dem Theologen Siegmund Jacob Baumgarten; vgl. BAUMGARTEN (1738) ⁵1756, § 121, S. 144f, über die „wohlgeordnete Selbstliebe“. Der *amor sui ipsius* oder die *philautia*, insbesondere in ihrer sündhaften Form, der verderbten (*philautia prava*) oder „ungeordneten Selbstliebe“ (*inordinatus sui amor*), ist ein geläufiges Thema der älteren Moralthologie; vgl. z.B. BUDE 1727, II,IV, §§ XXXI–XLV, S. 103–114. Bei Wolff wird die Selbstliebe nicht im Rahmen der ‚Pflichten gegen sich selbst‘, sondern lediglich im Zusammenhang der Nächstenliebe thematisiert; vgl. z.B. WOLFF, Phil. mor. V, § 42, S. 53.

⁹² MEIER, Sittenl. IV, § 825, S. 150; vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 324, S. 213: „Depulsionem iniuriarum laesionumque a te tibi ipsi debes“.

⁹³ MEIER, Sittenl. IV, § 827, S. 155.

⁹⁴ BAUMGARTEN, Eth. § 324, S. 213: „Temperantia in depellendis iniuriis“.

⁹⁵ MEIER, Sittenl. IV, § 827, S. 155; vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 324, S. 213: „animus mitis (Gelindigkeit)“.

⁹⁶ MEIER, Sittenl. IV, § 831, S. 167.

⁹⁷ Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 263, S. 368: „malum malo referre“.

⁹⁸ WOLFF, Phil. mor. V, § 263, S. 368: „Signum deficientis mansuetudinis est malum malo referre.“ Vgl. ferner a.a.O. § 264, S. 369: „talio mansuetudini repugnant“. Bei Wolff finden sich im Sanftmutstraktat der lateinischen Ethik auch umfangreiche Reflexionen zur Humanisierung des Strafens; vgl. a.a.O. §§ 282–294, S. 396–414.

⁹⁹ BAUMGARTEN, Eth. § 324, S. 213.

¹⁰⁰ MEIER, Sittenl. IV, § 828, S. 157; vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 324, S. 213: „remediis mitioribus“.

¹⁰¹ BAUMGARTEN, Eth. § 325, S. 214: „mitis iniuriarum patientia (die gelinde Erduldung des Unrechts)“; vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 826, S. 154. Vgl. auch WOLFF, Phil. mor. V, § 289, S. 405: „Si jus defendendi & puniendi exercere nequis, aut prudentiae est, ne eodem utaris; mansuetudinis est injuriam patienter ferre & eventum omnem providentiae divinae committere.“

¹⁰² MEIER, Sittenl. IV, § 826, S. 154 (mit Bezug auf Mt 5,39).

¹⁰³ MEIER, Sittenl. IV, § 826, S. 154.

Sanftmütigen schließlich die dritte Komponente seiner Konfliktregulierungstugend auf den Plan: die Vergebungsbereitschaft (*condonandi facilitas*)¹⁰⁴ bzw. „Versöhnlichkeit“ (*placabilitas*)¹⁰⁵. Wer eine ‚Injurie‘ vergibt, entschließt sich zum Verzicht auf eine Wiedergutmachung für den entstandenen Schaden¹⁰⁶ und ebnet damit den Weg zur Wiederversöhnung mit seinem ‚Beleidiger‘ und zur Beilegung des Streits. Angesichts der faktischen Unausweichlichkeit streitiger Auseinandersetzungen ist daher gerade die Versöhnlichkeit „eine unausbleibliche Frucht der Friedfertigkeit“¹⁰⁷.

Mit den drei nachgezeichneten Elementen ist die Sanftmut in ihren wesentlichen Dimensionen charakterisiert.¹⁰⁸ Als relative Kränkungsresistenz oder ‚Sanftmut‘ im engeren Sinne beugt die besagte Haltung überflüssigen Konflikten vor. Als Bereitschaft zur Mäßigung der Selbstverteidigungsmittel oder gar zum geduldigen Verzicht auf Selbstverteidigung, d.h. als ‚Gelindigkeit‘, wirkt sie der Eskalation entstandener Konflikte entgegen oder verhindert sogar ihr offe-

nes Ausbrechen. Und als Bereitschaft, von einer Genugtuung für den entstandenen Schaden abzusehen, oder als ‚Vergewilligkeit‘ bzw. ‚Versöhnlichkeit‘, ermöglicht sie die Beendigung eines bestehenden Konflikts. Wer sich dieser dreifaltigen Friedenstugend befleißigt, darf als ein Muster der Feindesliebe und als „friedfertiger Menschenfreund“¹⁰⁹ gelten.

5. Die Psychologie der Sanftmut

Indes, der Idealismus „universaler Philanthropie“¹¹⁰ schließt bei den hallischen Liebesethikern nicht den Realismus nüchterner Menschenkenntnis aus. „Es ist wahr“, so räumt Meier bei der Einführung der Pflicht zur „Liebe der Feinde“ ein, „es ist diese Pflicht in der Ausübung sehr schwer. Es ist ganz natürlich, daß wir unsere Feinde hassen, wenn wir unsere böse und verderbte Natur betrachten.“¹¹¹ Derselbe Vorbehalt spricht bei Christian Wolff schon aus der Begriffsbildung „*amor universalis ad ipsos inimicos extensus*“¹¹²: Dass die Liebe anderer Menschen so „universell“ zu gelten hat, dass sie „selbst auf die Feinde auszudehnen“ ist, lässt die Zumutung an die Menschennatur, die in dieser Forderung steckt, unüberhörbar anklingen.

Auch worin diese Zumutung näherhin besteht, ist den vorgestellten Tugendlehren zu entnehmen. Hier kommt wieder der Doppelaffect des Zornes prominent ins Spiel. Denn es ist just die innere Verknüpfung von Kränkungsgefühl und Hass bzw. Rachbegierde, welche die Feindesliebe, gemessen an der faktischen Natur des Menschen, geradezu widernatürlich erscheinen lässt. Wird ein Mensch durch einen anderen in seinem Recht, seiner Integrität verletzt, so wird er dessen – sofern nicht die extreme Unempfindlichkeit eines „moralischen Phlegmas“¹¹³ vorliegt – in Form eines entsprechenden Kränkungsgefühls unmittelbar inne. Dieser passive Affect schlägt daraufhin unwillkürlich, weil im Modus des Affekts, in den aktiven Drang zur Selbstverteidigung um, fatalerweise in der überschießenden, unkontrolliert-gewaltförmigen Gestalt der Rachbegierde. Genau in dieser Verschränkung von passiver und aktiver „Leidenschaft“ liegt die psychologische Eigenmacht des Zornaffekts, die nicht ohne weiteres aufgehoben werden kann – und die das Zusammenleben von Menschen regelmäßig in Streit und Krieg münden lässt. Nun besteht offenbar die Tugend der Sanftmut eben in der „Fertigkeit“, jene zusammengesetzte Dynamik des Zornes zu unterlaufen und auf diese Weise Streit und Krieg zu verhin-

¹⁰⁴ WOLFF, Phil. mor. V, § 279, S. 391.

¹⁰⁵ BAUMGARTEN, Eth. § 326, S. 215. In der Definition von Wolffs *Deutscher Ethik*, WOLFF 1720 § 852, S. 592, wird die ‚Sanftmut‘ noch ausschließlich mit der Vergebungsbereitschaft resp. Versöhnlichkeit identifiziert: „Wer zum Vergeben bereit und willig ist, derselbe ist *sanftmüthig*. Und also ist die *Sanftmuth* eine Bereitwilligkeit denen zu vergeben, die uns beleidigen, es mag aus Versehen, oder aus Feindseeligkeit geschehen seyn. Wer hingegen nicht dazu zu bringen ist, daß er vergiebet, der ist *unversöhnlich*. Und also ist die *Unversöhnlichkeit* eine Hartnäckigkeit im Vorsatze nicht zu vergeben“ (Hvhg. i.O.). Vgl. den Artikel bei WALCH 1726, S. 2175, der die Definition von Wolff wörtlich übernimmt.

¹⁰⁶ Vgl. BAUMGARTEN, Eth. § 326, S. 215, mit § 322, S. 212; MEIER, Sittenl. IV, § 833, S. 170; etwas anders WOLFF, Phil. mor. V, § 279, S. 391.

¹⁰⁷ MEIER, Sittenl. IV, § 834, S. 174. – Von einer genauen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der ‚Vergewilligkeit‘ und der etwas weiter gefassten ‚Versöhnlichkeit‘, das bei allen drei Autoren nicht zur größten Klarheit gebracht ist, kann hier abgesehen werden.

¹⁰⁸ Vgl. zur fraglichen Aufgliederung SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN, *Theologische Moral* (1738, 1756), die jedenfalls für die terminologische Fassung bei A. G. Baumgarten und G. F. Meier die mutmaßliche Hauptquelle darstellt: „Die *Sanftmütigkeit* besteht in der *Fertigkeit*, nicht leicht beleidiget zu werden, folglich die von andern geschehene Kränkung und Verletzung seines Rechts aufs möglichste zu entschuldigen, und die Unlust darüber zu mäßigen. Ist damit eine Fertigkeit verknüpft, die nötige Beurtheilung anderer, auch alles nötige Verhalten gegen derselben unrechtmäßiges Verfahren, aufs möglichste denselben erträglich und vortheilhaft einzurichten; so wird solches *Gelindigkeit* genant. So fern sich diese Gemütsfassung im möglichsten Ertragen der von andern verursachten Uebel und Beschwerden äussert, heißt es *Geduld*“ (§ 267, S. 396; Hvhg. i.O.). „Die *Versöhnlichkeit* besteht in der Fertigkeit, den Unwillen gegen Beleidiger faren zu lassen [...]; folglich nicht nur alle Andung [!] solcher Beleidigungen, sondern auch die verdriesliche Empfindung des Andenkens derselben aufzuheben und zu vermeiden“ (§ 266, S. 395f; Hvhg. i.O.).

¹⁰⁹ MEIER, Sittenl. IV, § 823, S. 141 u.ö.

¹¹⁰ Vgl. BAUMGARTEN, Eth., § 304, S. 198: „*philanthropia universalis*“.

¹¹¹ MEIER, Sittenl. IV, § 807, S. 90. Vgl. WOLFF, *Ethik*, § 857, S. 594: „Die Liebe der Feinde gehet insgemein den Menschen gar schwer ein: die Rache hingegen ist ihnen sehr süsse.“

¹¹² WOLFF, Phil. mor. V, § 261, S. 365 u.ö.

¹¹³ MEIER, Sittenl. III, § 659, S. 371.

dern, zu mäßigen und/oder zu verkürzen. Wie aber kann sie dieses unmöglich erscheinende, jedenfalls „sehr schwere“¹¹⁴ Geschäft vollbringen?

Zieht man die liebesethischen Prämissen der Baumgarten-Meier'schen Moralphilosophie heran, so kann man das von der Sanftmut zu lösende Problem des Zornes auf eine moralpsychologische Grundantinomie zurückführen und als Widerstreit von Selbst- und Nächstenliebe im paradigmatischen Krisenfall des Beleidigungskonflikts beschreiben. Der Topos der ‚Selbstliebe‘ steht bei den Hallensern nämlich zunächst für den psychologischen oder anthropologischen Sachverhalt, dass das menschliche Gemütsleben und folglich auch das Handeln zunächst natürlicherweise auf das je eigene Wohl und Wehe, auf die Realisierung eigener ‚Vollkommenheiten‘ und das Vermeiden eigener ‚Unvollkommenheiten‘ ausgerichtet ist.¹¹⁵ Im Falle einer ‚Beleidigung‘ entspringt genau aus dieser Grundstrebung der Seele und aus dem „unmittelbaren Gefühl“¹¹⁶ der Integritätsverletzung der affektive Gegenimpuls zu deren Verteidigung und zur „Vergeltung des Bösen mit Bösem“.

Dieser aggressive Drang, der die dem ‚Beleidiger‘ zuzufügenden Übel als Grund zur Freude verbucht,¹¹⁷ steht in Widerspruch zur Verpflichtung des Moralsubjekts zum *amor universalis ad ipsos inimicos extensus*, weil die ‚allgemeine Menschenliebe‘ den Hass selbst des Feindes untersagt. Das Nächstenliebegebot hat der selbstförderungsbezogenen Gesamtausrichtung des Gemüts gegenüber allerdings eine psychostrukturell schwächere Ausgangsposition, insofern es in dieser radikalen Ausweitung „selbst auf die Feinde“ gerade nicht in der „Natur“ des Menschen verankert ist, sondern lediglich im „Naturrecht“¹¹⁸, das sich wiederum nur der menschlichen Vernunft als dem „oberen Erkenntnisvermögen“ der Seele erschließt. Daraus folgt aber für das Feindesliebegebot, dass es dem Selbstliebesstreben an psychischer Durchsetzungskraft weit unterlegen ist. Während diese tief in der „Sinnlichkeit“ des Menschen, vor allem im „unteren Begehrungsvermögen“ mit seinen elementaren Strebekräften, verwurzelt ist, erreicht jenes zunächst bloß die oberen Vermögen, Vernunft und Willen, denen die durchschlagende Dynamik, das „Feuer“ insbesondere der Affekte fehlt. Solange es bei dieser asymmetrischen Verortung bleibt, hat die

Feindesliebe, haben Sanftmut und Friede im Beleidigungsfall folglich keine Chance.¹¹⁹

Aus der psychologischen Einsicht in das Kräfteungleichgewicht zwischen den oberen und den unteren Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, die Baumgarten in Weiterentwicklung der Wolff'schen Psychologie formuliert hat,¹²⁰ zieht der Wolff-Schüler und Meier-Lehrer prinzipielle Konsequenzen für die Moralphilosophie, die auch für die Theorie der Sanftmut einschlägig sind. Für diese Tugend lässt sich die basale Schlussfolgerung auf eine doppelte Formel bringen: Um im Beleidigungsfall den für die Konfliktmoderation erforderlichen Ausgleich zwischen natürlicher Selbst- und pflichtmäßiger Feindesliebe herstellen zu können, ist zum einen die schlechthinnige Unmittelbarkeit der sinnlich verwurzelten Selbstliebe aufzuheben; zum anderen muss umgekehrt die moralisch gebotene Nächstenliebe durch Versinnlichung gleichsam in den unteren Vermögen der Seele „eingewurzelt“ werden.

In der Ethik Christian Wolffs dominiert noch klar die erstgenannte Strategie zur Aufhebung der Übermacht der am Eigenwohl orientierten Affekte: Die affektiven Strebungen sollen durch Einschaltung der Vernunft aufgehoben oder korrigiert werden, sodass die „Wollungen“ der unteren durch solche der oberen Begehrungskraft, des freien Willens, ersetzt werden. Im Rahmen der Sanftmutstheorie kommt diese intellektualistische Affektbewältigungsstrategie bei Wolff vor allem bei der Vermeidung übermäßiger Kränkungsempfindlichkeit zum Tragen. Nach Wolffs Überzeugung ist einer Neigung zu übertriebenem oder verkehrtem Unrechtsempfinden durchaus mit vernünftiger Überlegung beizukommen, nämlich indem das moralische Subjekt durch Kenntnis des Naturrechts und seiner Unrechtsbestimmungen „lernt, Beleidigungen recht einzuschätzen“.¹²¹ Aber auch die selbstkritische Reflexion, ob womöglich ein übermäßiges Verlangen nach Ehre, Reichtum oder sinnlicher Lust den

¹¹⁴ Vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 807, S. 90.

¹¹⁵ Dieser Sachverhalt ist auch für die Psychologie Wolffs grundlegend, obgleich er dort noch nicht mit dem Begriff des *amor sui* belegt ist. S. J. BAUMGARTEN (1738) 1756, § 121, S. 144, spricht im Paragraphen über die „Selbstliebe“ von einem „angeborenen Trieb zu unserer Wohlfart“, der im Naturgesetz verankert ist.

¹¹⁶ Vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 784, S. 29: „Der Mensch hat von sich selbst, und seiner eigenen Vollkommenheit, ein unmittelbares Gefühl“.

¹¹⁷ Vgl. z.B. MEIER, Sittenl. IV, § 805, S. 84f.

¹¹⁸ Vgl. z.B. WOLFF, Phil. mor. V, § 42, S. 53.

¹¹⁹ Vgl. zur generellen Schwäche der Nächstenliebe gegenüber der Selbstliebe MEIER, Sittenl. IV, § 784, S. 29: „Nemlich es ist einmal natürlicher Weise unmöglich, daß ein Mensch, alles in allen gerechnet, irgends einen andern Menschen eben so stark oder noch stärker lieben sollte, als sich selbst. Der Mensch hat von sich selbst, und seiner eigenen Vollkommenheit, ein unmittelbares Gefühl, von andern Menschen aber nur ein mittelbares, vermöge des Gefühls, so er von sich selbst und seinen eigenen Veränderungen hat. Nun ist unsere Liebe allemal dem Gefühl des Gegenstandes gleich, und also kann kein Mensch einen andern eben so stark, oder noch stärker lieben, als sich selbst.“

¹²⁰ Siehe zu den Grundlagen von Baumgartens Psychologie und zu deren Bedeutung für seine philosophische Ästhetik FRITZ 2011, S. 248–273 (dort auch weitere Literatur); ferner FRITZ 2014.

¹²¹ Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 252, S. 351: „qui mansuetudini operam dare vult, ante omnia operam dare debet, ut injurias rite aestimare discat, consequenter ea sibi familiaria redere tenetur, quae de laesione, de injuria, de offensa in parte prima Juris naturae demonstrata sunt“.

psychologischen Grund für meine momentane Kränkung abgibt, wird von Wolff zum Abbau übermäßiger Empfindlichkeit empfohlen.¹²²

Die Idee der Kränkungsprophylaxe durch Reflexion deutet sich auch bei Meier an, in der bereits zitierten Definition der ‚Sanftmut‘ im engeren Sinne als der ‚Fertigkeit, die Handlungen anderer Leute nicht leicht, zu geschwinde und *ohne hinlängliche Untersuchung* für Beleidigungen zu halten“¹²³. Dabei scheint Meier etwa an die selbstkritische Frage zu denken, ob man vielleicht die Worte oder Handlungen des vermeintlichen Beleidigers unglücklich „gedeutet“¹²⁴ hat, ferner an die Reflexion auf die potenzielle Unbedachtheit und Unvorsätzlichkeit manch verletzender Äußerungen und Taten.¹²⁵ Freilich bleibt angesichts dieser Andeutungen die Frage, wie das moralische Subjekt sich überhaupt aus der Unmittelbarkeit der affektiven Betroffenheit seiner Eigenliebe in die Selbstdistanz derartiger Überlegungen zu begeben vermag. Solche Unmittelbarkeitsdistanz ist ja bei sämtlichen Elementen der Sanftmut vorausgesetzt, auch bei der ‚Gelindigkeit‘ und der ‚Versöhnlichkeit‘.¹²⁶

Zur Beantwortung jener Frage ist man auf die generellen Ausführungen zum Affektumgang verwiesen, die bei den Hallenser Ethikern sämtlich breiten Raum einnehmen. Gerade in diesem Stück zeigen sich Differenzen zwischen Wolff auf der einen sowie Baumgarten und Meier auf der anderen Seite. Während bei Wolff insgesamt die intellektualistische Intention leitend ist, das Handeln möglichst durchgehend vom rationalen Willen bestimmen zu lassen, werden die unteren Vermögen, insbesondere das untere Begehungsvermögen (Instinkte und Affekte), bei Baumgarten und Meier in der Ethik deutlich aufgewertet. Es gilt hier die neue Grundüberzeugung: „Ohne Leidenschaften würden, unsere vernünftige Begierden und Verabscheuungen, für die wichtigsten Gegenstände viel zu schwach seyn“¹²⁷, und daher wird es als „ein schädlicher und gefährlicher moralischer Irrthum“ angesehen, „wenn man annimmt, ein Mensch müsse seine Leidenschaften ganz unterdrücken“¹²⁸. Das ethisch-

psychologische Leitideal ist nicht mehr die Überbietung der unteren durch die oberen, sondern eine ausbalancierte Kultivierung sämtlicher Gemütskräfte.

Gleichwohl schließt das besagte Balanceideal nicht aus, dass die „Herrschaft über unsere Leidenschaften“¹²⁹ auch von Baumgarten und Meier als Grundbedingung tugendhafter Affektlenkung eingestuft wird. Ein Teilaspekt solcher Herrschaft ist auch in dieser affektfreundlicheren Fassung der hallischen Aufklärungsethik die „vernünftige Untersuchung“¹³⁰ der moralischen Angemessenheit der Affekte, die eine entsprechende Beeinflussung derselben begründen soll. Und unter Anklang eines zentralen Topos der Ethik des hallischen Pietismus wird dem tugendhaften Menschen die Kraft zur ‚Selbstverleugnung‘¹³¹ abverlangt, um das Gemüt und sein Handeln im Falle des Widerstreits zwischen unterschiedlichen ‚Begehungen‘ und ‚Verabscheuungen‘ in Richtung des vernünftig und moralisch Gebotenen lenken zu können.

Diese Grundfähigkeit der Seele ist nun gerade für die Konstitution der Sanftmut fundamental. Ihr eignet ein konstitutives Moment von ‚Selbstverleugnung‘, insofern in ihr die durch Selbstliebe und die durch Nächstenliebe induzierten Gemütsregungen in einer Spannung zueinander stehen, die zugunsten der Letzteren entschieden, aber nicht aufgehoben wird. Baumgarten und Meier gehen realistischerweise davon aus, dass die „egoistischen“ Affekte Kränkungsgefühl und Racheverlangen beim Sanftmütigen nicht gänzlich beseitigt sind, sondern durchaus spürbar bleiben – ohne doch handlungsleitend zu werden. In der Sanftmut obsiegt der Nächstenliebes- über den Eigenliebesimpuls, ohne dass dieser jedoch ausgetilgt würde. (Eine derartige Tilgung ist bei den hallischen Aufklärern mit dem missverständlichen Gebot der ‚Selbstverleugnung‘ keineswegs intendiert.)

Stimmen Baumgarten und Meier in der Grundforderung des *affectus imperium* (*genitivus objectivus*, nicht *subjectivus*!) mit Wolff und dem *common sense* der Aufklärungsethik überhaupt überein,¹³² sind sie hinsichtlich des Modus der Affektbeherrschung über ihn hinausgegangen. Ihrer Einsicht nach ist ein direkter Zugriff der Vernunft auf die unteren Begehungskräfte (Instinkte und Affekte) unmöglich. Stattdessen können sie – das ist eines der Kernstücke der Baumgarten’schen Psychologie – mittelbar, nämlich über die

¹²² Diese Empfehlung konvergiert mit wesentlichen Aspekten der in NUSSBAUM 2017 entwickelten Zornbewältigungsstrategie.

¹²³ MEIER, Sittenl. IV, § 824, S. 148 (Hvhg. M. F.).

¹²⁴ Vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 821, S. 134: „Wie vortreflich ist es nicht, wenn man allemal die Worte anderer Leute aufs beste deutet, und bey ihren zweydeutigen Handlungen annimmt, daß sie es wenigstens so böse nicht gemeint, als es dem Ansehen nach scheinen könnte.“

¹²⁵ Vgl. ebd.

¹²⁶ Vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 831, S. 166f: „Wir müssen also mitten im Kriege sanftmüthig seyn, manches von unsern Feinden liebreich verschmerzen, allen Zorn und Rachgierigkeit unterdrücken, und den Eingebungen dieser Leidenschaften gar kein Gehör geben“ (Hvhg. M. F.).

¹²⁷ MEIER, Sittenl. III, § 632, S. 306.

¹²⁸ MEIER, Sittenl. III, § 633, S. 307.

¹²⁹ MEIER, Sittenl. III, § 643, S. 329; vgl. BAUMGARTEN, Eth., § 245, S. 148: „affectus imperium“.

¹³⁰ MEIER, Sittenl. III, § 642, S. 327.

¹³¹ MEIER, Sittenl. III, § 624, S. 278; vgl. BAUMGARTEN, Eth., § 239, S. 144: „abnegatio tui ipsius (die Verleugnung seiner selbst, die Selbstverleugnung)“. Vgl. dazu z.B. BUDE 1727, I, I, IV §§ XCII–CIX, S. 137–142 (hier auch die knappe Erwähnung der *mansuetudo*: § CIX, S. 142); RAMBACH 1738, Kap. V, §§ 24f, S. 769–790.

¹³² Vgl. WOLFF, Ethik, § 184, S. 113; Vgl. DERS., Phil. mor. II, § 528, S. 644.

unteren Erkenntnis- oder Vorstellungskräfte, insbesondere die Einbildungskraft, beeinflusst und gesteuert werden. Indem die Seele, unter Führung der Vernunft, geeignete und möglichst lebhaft oder „farbige“ Vorstellungen von Gütern oder Übeln bildet und sich vorhält, kann das affektive Begehungsvermögen mit seinen Strebekräften auf die fraglichen Güter und Übel gelenkt und von anderen abgelenkt werden.

Ansatzweise findet dieses psychologische Theorem der Affektsteuerung durch ‚sinnliche Vorstellungen‘ auch im Kontext von Meiers ausgeführter Sanftmutstheorie Anwendung, und zwar sowohl mit Bezug auf das darin virulente Selbstliebe- als auch auf das Nächstenliebe-Moment. So sollen wir uns im Falle einer Beleidigung durch andere sogleich „unsere *eigene[n]* Laster“¹³³ vor Augen halten, um auf diese Weise unsere Aggressionen gegen die lasterhafte Tat des anderen zu entschärfen. Damit werden Vorstellungen, die aus einer Haltung der Demut hervorgehen,¹³⁴ zum Medium der sanftmütigen Mäßigung des Zornaffekts. Im selben Zusammenhang wird zur „Erleichterung“¹³⁵ und Stärkung der Nächsten- resp. Feindesliebe empfohlen, dass „man sich seine Feinde niemals bloß oder vornemlich in der Absicht [*lies*: Hinsicht; M.F.] vorstellt, in welcher sie unsere Feinde sind; sondern [dass] man, von ihrer Feindschaft gegen uns [...] seine Gedanken abzieht, und alles Gute betrachtet, was wir an ihnen antreffen, nebst alle demjenigen, was wir an allen Menschen in Betrachtung ziehen müssen, um Gründe sie zu lieben, uns zu verschaffen.“¹³⁶ Zu solch bewusster Umperspektivierung unseres Bildes von unserem ‚Beleidiger‘, das situativ durch die radikal einseitige Fokussierung auf die ‚Beleidigung‘ bestimmt wird, kann laut Meier vorzüglich die Betrachtung bemitleidenswerter Züge seiner Person dienen. Somit wird das Mitgefühl bzw. die Tugend des Mitleids zum Mittel der Sanftmut. An erster Stelle indes kann laut Meier die Vorstellung des ‚Beleidigers‘ als geliebtes Kind Gottes den Zugang zu einer „liebenswürdigen“ Ansicht desselben bahnen und ein emotionales Gegengewicht gegen die aggressiven Affekte schaffen. Die fromme Imagination des allliebenden Vaters und seiner Menschenkinder wird zur lebhaften Versinnlichung des Gedankens der Gleichheit aller Menschen, der den *amor universalis* begründet – der aber als solcher schon von Wolff als zu abstrakt befunden wurde, um dieser Liebe Kraft zu verleihen.¹³⁷

Georg Friedrich Meier hat mit diesen Ausführungen im Anschluss an Baumgarten und Wolff eine umfangreiche psychologische Theorie der Konstitution der Sanftmut entworfen, bei der die Beteiligung verschiedenster Gefühle bzw. Affekte sowie deren enge Verknüpfung mit anderen Tugen-

den berücksichtigt wird.¹³⁸ Auch diese Theorie, die hier in Ausschnitten referiert wurde, lässt freilich Probleme offen. Insbesondere wäre der angeschnittenen Frage weiter nachzugehen, wie das Moralsubjekt zu einer grundlegenden Distanz zu seiner natürlichen Affektivität gelangt, welche die Grundvoraussetzung für alle weitere Affektsteuerung ist. Denn gerade von dieser basalen Fähigkeit zur Distanzierung von der eigenen Unmittelbarkeit hängt es ja im Ansatz ab, ob das Gemüt im Augenblick der ‚Beleidigung‘ überhaupt Gegenkräfte gegen die aufflammende Gewalt des Zorns zu mobilisieren vermag, um dessen Feuer in möglichst friedliche Bahnen zu lenken und endlich ganz zu besänftigen.

6. Ausblick: Konkrete Ethik

Die Untersuchung der Sanftmutskonzeptionen der hallischen Schulphilosophie hat an einem exemplarischen Thema von zentraler ethischer Bedeutung elaborierte Theorien über den Zusammenhang von Affekt/Gefühl und Tugend zutage gefördert, die zum einen das Erbe der antiken Tugendethik weiterführen und die zugleich mannigfache Berührungspunkte mit den (wiederum antike- und aufklärungsinspirierten) Renaissancen von Gefühl und Tugend in der gegenwärtigen Ethik aufweisen. An diesem Ausschnitt sollte sichtbar geworden sein, dass die Beschäftigung mit den moralphilosophischen Systemen der deutschen Aufklärung auch und gerade im Interesse gegenwärtiger ethischer Begriffsbildung eine lohnende Angelegenheit sein könnte.

Allerdings wird, wer die betreffenden Systeme mit einem solchen Gegenwartsinteresse studiert, mutmaßlich eine zwiespältige Lektüreerfahrung machen. Zum einen mag sich eine gewisse Unsicherheit über den theoretischen Status jener ethischen Ansätze einstellen. Der Leserin jedenfalls, die durch die Schule kantischer Moralbegründung gegangen ist, werden die hallischen Aufstellungen über konkrete Pflichten und die ihnen korrespondierenden Tugenden in ihrer konkreten Materialität als Relikte aus vorkritischer Zeit erscheinen, deren Anspruch auf allgemeine ethische Normativität der Kritik nicht standhalten kann. Im Übrigen entlarvt sich ja schon der Anspruch auf den Charakter autonomer ethischer Reflexion bei jenen Ethikentwürfen schnell als verfehlt; handelt es sich doch zweifellos um Systeme, die durch und durch von den Prämissen der schulphilosophischen Metaphysik bestimmt sind, deren tiefe Prägung durch die christliche Theologie außer Frage steht – wir haben es, so gesehen, mit theologischen Ethiken im philosophischen Gewande zu tun.

Diesem Befremden ob der vormodernen Züge der aufklärerischen Gedankengebäude gesellt sich aber vielleicht, davon eigentümlich unbetroffen, eine zweite Erfahrung bei:

¹³³ MEIER, Sittenl. IV, § 808, S. 91 (Hvhg. M.F.).

¹³⁴ Vgl. zur Tugend der Demut MEIER, Sittenl. II, § 442–446, S. 481–497.

¹³⁵ Vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 808, S. 91.

¹³⁶ Vgl. MEIER, Sittenl. IV, § 808, S. 91.

¹³⁷ Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, §§ 304f, bes. S. 429.

¹³⁸ Die Vernetzung sämtlicher Tugenden wird auch von Wolff hervorgehoben; vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 298, S. 418: „cognitio dependentiae virtutum a se invicem“.

dass ungeachtet aller geistesgeschichtlichen Ferne bei ihrem Studium direkt eine Reflexion eigenen sozialen und moralischen Lebens einsetzt, im Zuge derer die dort entwickelten Kategorien zu einem nicht geringen Teil eine beträchtliche „Alltagsplausibilität“ gewinnen. Die Beobachtungen und begrifflichen Zuspitzungen der hallischen Aufklärer können sich in Teilen als ungemein erhellend und anregend erweisen. Dies trifft schon für das Feld der psychologischen Menschenkenntnis und Charakterkunde zu, auf dem die betreffenden Texte manch Aufschlussreiches bereithalten. Man erkennt sich und andere in der vollen Schönheit und Hässlichkeit des gelebten moralischen und unmoralischen Lebens wieder, und man beginnt anhand der dargebotenen Kategorien über sich und andere nachzudenken.

Aber auch die ethischen Ideale jener christlichen Aufklärung hallischer Provenienz fordern zur moralischen Selbstbesinnung heraus. Liest man die mit höchster Normativität vorgebrachten „Pflichten“ als Ausdruck eines historisch-konkreten Ethos, das dem Leser „angesonnen“ wird, so kann man sie als Aufforderung zur Selbstaufklärung über die Normen und Maximen des eigenen moralischen Lebens begreifen. Dabei steht es jedem frei, ob er die dargestellten Charakterideale im Einzelnen „gegenzeichnet“ oder nicht.

Wie auch immer unsere normative Stellungnahme ausfällt – wir begegnen in den Ethiken der hallischen Aufklärung paradigmatischen Texten konkreter Ethik, die, bei aller Fremdheit im Einzelnen, für die Reflexion von gelebtem Ethos, gelebter Moral auch heute noch „aufklärend“ sein können. Die Auseinandersetzung mit ihnen kann zu größerer Selbstdurchsichtigkeit hinsichtlich unseres moralischen Seins und Sollens verhelfen und sie kann damit nicht nur unsere konkrete ethische Reflexions- und Dialogfähigkeit, sondern, vermittelt der Selbsterkenntnis, womöglich auch unsere Selbststeuerungsfähigkeit steigern.

Wer dem Projekt einer Wiedergewinnung konkreter Ethik, wie es gegenwärtig von manchen Ethikerinnen und Ethikern verfolgt wird,¹³⁹ etwas abgewinnen kann, wird daher auch jenen großen Vorläufergestalten Interesse entgegenbringen. Wer die auch von Kant geteilte Ansicht für richtig hält, dass sich das moralisch Gute nicht ohne moralische Charakterbildung realisiert, der wird jene Vorläufer gerade auch als „Tugendlehrer“ ernst nehmen. Und wer in die seit alters her ertönende Klage einstimmt, dass Gefühle und Affekte wie Kränkung, Zorn und Rachsucht allzu oft das menschliche Zusammenleben vergiften, der wird dabei auch und gerade der Tugend der Sanftmut seine Aufmerksamkeit nicht versagen.

Bibliographie

ANSCOMBE, ELIZABETH, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33 (1958), 1–19.

BAUER, ANDREAS, *Disputationum Ethicarum Quinta. De Liberalitate, Magnificentia, Magnanimitate, Modestia, Mansuetudine, et Virtutibus Homileticis*. E libr. 4 ethicon Nikomacheion, quam Praeside Jehova In Illustri Lipsiensi Academia sub moderamine M. Andreae Bauer (...) tueri conabitur Johannes Wölnerus Vallejoachimicus, Leipzig 1616.

BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB, *Ethica Philosophica* (¹1740), Halle/S. ³1763.

BAUMGARTEN, OTTO: Art. Sanftmut, in: RGG¹ Bd. 5 (1913), Sp. 251f; wieder abgedruckt in: RGG² Bd. 5 (1931), Sp. 111.

BAUMGARTEN, SIEGMUND JACOB, *Unterricht von dem rechtmäßigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral zum akademischen Vortrag ausgefertigt* (¹1738), Halle/S. ⁵1756.

BREYER, THIEMO, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie. Philosophisch-anthropologische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 2015 (*Philosophische Abhandlungen* 110).

BUDDE, JOHANN FRANZ, *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*, Leipzig ²1727 (Ndr. Hildesheim 2007).

CAHLEN, FRIEDRICH, *Exercitationum Ethicarum Ad Lib. IV. Ethic. Nicom. Arist. Sexta. De Mansuetudine, & Virtutibus Homileticis Reliquis. Quam Praeside Dn. Friderico Cahleno (...) defendendam suscepturus est pro virili sua Casparus Richter*, Halle/S. 1658.

CATES, DIANA FRITZ, *Conceiving Emotions. Martha Nussbaum's „Upheavals of thought“*, in: *JRE* 31 (2003), S. 325–341.

CICERO (Marcus Tullius Cicero), *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat./dt., übers., komm. und hg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1978.

DEMMEHLING, CHRISTOPH, *Gefühle und Moral. Eine philosophische Analyse*, Bonn 2004 (*Bonner philosophische Vorträge und Studien* 22).

DEMMEHLING, CHRISTOPH/LANDWEER, HILGE, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007.

DESCARTES, RENÉ, *Les Passions de l'Âme/Die Leidenschaften der Seele* (1649), franz./dt., hg. von KLAUS HAMMACHER, Hamburg ²1996 (PhB 345).

DÖRING, SABINE A., *Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute*, in: Dies. (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main ³2013, S. 12–65.

DÖRING, SABINE A., *Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung*, in: SABINE A. DÖRING/VERENA E. MAYER (Hgg.), *Die Moralität der Gefühle*, Berlin 2002, S. 15–35.

DÖRING, SABINE A./MAYER, VERENA E. (Hgg.), *Die Moralität der Gefühle*, Berlin 2002.

DREITZEL, HORST, *Von Melanchthon bis Pufendorf. Versuch über Typen und Entwicklung der philosophischen Ethik im protestantischen Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*, in: MARTIN MULSOW (Hg.), *Spätrenaissance-*

¹³⁹ Siehe oben Teil 1.

Philosophie in Deutschland 1570–1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik, Tübingen 2009 (Frühe Neuzeit 124), S. 323–398.

DÜRR, JOHANN CONRAD, *Philosophia Moralis*, XII. Disputationibus Ordine Analytico ex Aristotele et Optimis Aliis Autoribus Proposita, Altdorf 1659.

EITZEN, PAUL VON, *Ethicae Doctrinae Libri Quatuor Conscripti in Usum Studiosae Iuventutis*, Wittenberg 1571.

EVENIUS, SIGISMUNDUS, *Disputationum Ethicarum Decima. De Mansuetudine. Moderatore Dei Spiritu (...) exhibita a M. Sigismundo Evenio (...), respondente Ludoico Gollovio*, Wittenberg 1612.

FISCHER, JOHANNES, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002 (Forum Systematik Bd. 11).

FRITZ, MARTIN, Aufklärung als religiöser Stimmungswandel. Georg Friedrich Meiers Ideal eines „vergnügten Christentums“, in: ALBRECHT BEUTEL/MARTHA NOOKE (Hgg.), *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie* (Münster, 30. März bis 2. April 2014), Tübingen 2016, S. 647–659 (Colloquia historica et theologica 2).

FRITZ, MARTIN, Hallische Avantgarde. Die Erfindung der Ästhetik und die Ästhetisierung des Christentums, in: *ZNThG* 21 (2014), S. 1–27.

FRITZ, MARTIN, Frömmigkeitsgeschichte als Innerlichkeitsgeschichte? Der Beitrag der „History of Emotions“ für das Projekt einer „Theologie der Gefühle“, in: ANNETTE HAUBMANN/NIKLAS SCHLEICHER/PETER SCHÜZ (Hgg.), *Die Entdeckung der inneren Welt. Enzyklopädische Verständigungen über Frömmigkeit zwischen Theologie und Religionspsychologie*, Tübingen (Reihe RPT) (*im Erscheinen*).

FRITZ, MARTIN, Kultivierung politischer Gefühle. Das Programm Martha Nussbaums als Anstoß für die Öffentliche Theologie, in: THORSTEN WABEL/TORBEN STAMER/JONATHAN WEIDER (Hgg.), *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive*, Leipzig 2018 (*Öffentliche Theologie* 35), S. 47–67.

FRITZ, MARTIN, Mitgefühl als Schlüssel zur Toleranz? Moralpsychologische Überlegungen im Anschluss an Martha Nussbaum, in: THIEMO BREYER/MARCUS HELD/MICHAEL ROTH (Hgg.), *Fundamentalismus und Empathie (im Erscheinen)*.

FRITZ, MARTIN, Vom Erhabenen. Der Traktat ‚Peri Hypsous‘ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert, Tübingen 2011 (BHT 160).

FRITZ, MARTIN, Zwischen Empfindsamkeit und Gefühlskritik: Die Barmherzigkeit in der deutschen Aufklärungsethik, in: RODERICH BARTH/UTE E. EISEN/MARTIN FRITZ (Hgg.): *Barmherzigkeit. Das Mitgefühl im Brennpunkt von Ethik und Religion (in Vorbereitung)*.

FUGMANN, JOHANN CHRISTOPH/SCHÖNBERG, JOHANNES CHRISTIAN, *Aristotelis Philosophia Moralis*, Diss. Wittenberg 1677.

GISENIUS, JOHANNES, *Disputatio IX. Exercitationum Ethicarum. De Magnanimitate, Modestia et Mansuetudine. Quam (...) Praeside M. Johanne Gisenio (...) proponit Collegis suis Engelbertus Schomacerus*, Wittenberg 1609.

GOLDIE, PETER (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford 2010.

HAMMACHER, KLAUS, Einleitung, in: René Descartes, *Les Passions de l'Ame/Die Leidenschaften der Seele* (1649) franz./dt., hg. von KLAUS HAMMACHER, Hamburg ²1996 (PhB 345), XV–LXXXVIII.

HANKE, JOHANN, *De Ira & quae circa illam versatur Virtute Mansuetudine Exercitatio. Quam (...) Sub Praesidio M. Johannis Hannkii (...) submittit Adrian Beyer*, Jena 1653.

HARNACK, ADOLF VON, „Sanftmut, Huld und Demut“ in der alten Kirche, in: *Festgabe für Julius Kaftan zu seinem 70. Geburtstag*, Tübingen 1920, S. 113–129.

HAVENREUTHER, JOHANN LUDWIG, *Disputatio De Virtutibus tam Moralibus quam Intellectus. Ex Aristotelis Ethicorum libris desumpta, & in celebri Argentinensi Academia publice proposita, Sub praesidio (...) D. Joannis Ludovici Havvenreuteri (...) a Venceslao Lescinio*, Straßburg 1594.

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg 2014.

HORN, CONRAD, *Philosophiae Moralis sive Civilis Doctrinae de Moribus Libri IV. Quibus tota ista disciplina non tantum ex Aristotele, sed optimis quibusque veteribus et recentibus auctoribus fuse explicatur*, Frankfurt a. M. 1633.

HUIZING, KLAAS, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016.

HUNNIUS, NICOLAUS, *Disputationum Ethicarum VII. De Liberalitate, Magnificentia, Modestia, Magnanimitate, & Mansuetudine. In Inclyta Wittebergensi Academia proposita Praeside M. Nicolao Hunnio (...) Respondente Chiliano Fabro*, Wittenberg 1611.

JODL, FRIEDRICH, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Bd. 1: Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung, Stuttgart ⁴1930 (Ndr. Essen ca. 1983).

KOPPER, JOACHIM, *Ethik der Aufklärung*, Darmstadt 1983.

KORFF, WILHELM/VOGT, MARKUS (Hgg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch*, Freiburg 2016.

LITT, THEODOR, *Ethik der Neuzeit*, München/Berlin ³1931 (Ndr. München 1968).

LOTTER, MARIA-SIBYLLA, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin ²2016.

LUTHER, MARTIN, *Großer Katechismus/Catechismus major* (1529), in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930*, Göttingen ¹¹1992, S. 543–733.

- MAYER, CHRISTOPH, *Positiones Ethicae De Mansuetudine. Quas (...) publice examinandas exhibebit M. Christophorus Mayer (...) Respondente Augustino Richtero*, Leipzig 1630.
- MEHL, ROGER, Art. Sanftmut, in: RGG³ Bd. 5 (1961), Sp. 1363f.
- MEIER, GEORG FRIEDRICH, *Philosophische Sittenlehre* (¹1753–1761), Halle/S. ²1762–1774.
- MELANCHTHON, PHILIPP, *Ethicae Doctrinae Elementa*, Wittenberg 1550.
- MELANCHTHON, PHILIPP, *In Ethica Aristotelis Commentarius*, Wittenberg 1529.
- MELANCHTHON, PHILIPP, *Philosophiae Moralis Epitomae Libri Duo Emendati et Aucti*, Straßburg 1540.
- MELANCHTHON, PHILIPP, *Philosophiae Moralis Epitome*, Straßburg 1538.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, Freiburg 2015 (Kosmopolis 3).
- NUSSBAUM, MARTHA C., *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin 2014.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton ⁴2018.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge/Mass. ⁸2008.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit*, Darmstadt 2017.
- OBERLA, GEORG, *Ethicarum Disputationum IX. De Mansuetudine: et Tribus Virtutibus Homileticis*. In *alma Leucorea Praeside Georgio Oberla, (...) tuegitur Burchardus Palzovius*, Wittenberg 1614.
- OTTE, DIETRICH, *Disputatio Ethica De Mansuetudine. Quam (...) Praeside M. Dieterico Otten (...) respondens Casp. Godofr. Scheplerus examinandam publice proponit, o. J. (ca. 1750)* Wittenberg.
- ÖZMEN, ELIF, *Politische Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2013.
- PIEPER, ANNEMARIE, *Ethik der aufgeklärten Vernunft*, in: DIES. (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 1: Neuzeit, Tübingen 1992, S. 66–80.
- PORTER, JEAN, Art. Tugend, in: TRE 34 (2002), S. 184–197.
- RAMBACH, JOHANN JACOB, *Moral-Theologie oder Christliche Sitten-Lehre*, hg. v. CONRAD CASPAR GRIESBACH, Frankfurt a.M. 1738.
- RAWLS, JOHN, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998.
- RAWLS, JOHN, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975.
- RENDTORFF, TRUTZ, Art. Ethik VII. Neuzeit, in: TRE 10 (1982), S. 481–517.
- ROBERTS, ROBERT C., *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003.
- ROBERTS, ROBERT C., *Emotions in the Moral Life*, Cambridge/UK 2015.
- ROBERTS, ROBERT C., *Spiritual Emotions. A Psychology of Christian Virtues*, Grand Rapids 2007.
- ROBERTS, ROBERT C., *Was eine Emotion ist: eine Skizze* (engl. 1988), in: SABINE A. DÖRING (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main ³2013, S. 169–201.
- ROHLS, JAN, *Geschichte der Ethik*, Tübingen ²1999.
- SCHEFER, JOHANN, *Exercitiorum Ethicorum VIII. De Magnanimitate, Modestia & Mansuetudine*. In *florentissima Altorphina sub moderamine M. Johannis Scheferi (...) Privato examini propositum (...) a Joachimo Kleewein*, Nürnberg 1622.
- SCHLOSSBERGER, MATTHIAS, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2009 (*Philosophische Anthropologie 2*).
- SCHNEIDERS, WERNER, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971 (*Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 3*).
- SCHWAIGER, CLEMENS, *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 (*Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 24*).
- SCHWAIGER, CLEMENS, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995 (*Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 10*).
- SEEL, MARTIN, *111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue*, Frankfurt am Main 2011.
- SENECA (Lucius Annaeus Seneca), *De clementia/Über die Güte*, lat./dt., übers. u. hg. von Karl Büchner, Stuttgart 1970.
- SENECA (Lucius Annaeus Seneca), *De ira/Über die Wut*, lat./dt., übers. u. hg. von Jula Wildberger, Stuttgart 2007.
- [SENECA,] *Des Vortrefflichen Weltweisen Lucius Annäus Seneca Drey Bücher von Zorne*, Aus der lateinischen Sprache in die deutsche übersetzt von M. Christian Friedrich Weißen, Minist. Cand., Dresden/Leipzig 1733.
- THOMASIIUS, CHRISTIAN, *Introductio in Philosophiam Moralem Sive De Arte rationaliter et virtuose amandi, tanquam unica via ad vitam beatam, elegantem ac tranquillam perveniendi*, Editio novissima, Halle/S. 1706.
- THOMASIIUS, CHRISTIAN, *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhaft zu lieben Als dem einzigen Mittel zu einem glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen. Oder Einleitung Zur Sitten-Lehre*, Halle/S. ⁵1710.
- THOMASIIUS, JACOB, *Breviarium Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum*, Leipzig 1658.
- THOMASIIUS, JACOB, *Disputatio Ethica De Mansuetudine. Inclytæ Facultatis Philosophicæ permissu proposita a M. Jacobo Thomasio (...)*, Respondebit Paulus Philippus Röberus, Leipzig 1654.

THOMASIIUS, JACOB, *Philosophia Practica continuis Tabellis comprehensa*, Leipzig 1672.

TRILLHAAS, WOLFGANG, Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation (1946/47), in: DERS., *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*, Göttingen 1975, S. 34–47.

WALCH, JOHANN GEORG, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726.

WALLISER, LAURENTIUS THOMAS, *Disputatio Ethica de Mansuetudine. Quam ex Aristotelis voluminibus Ethicis, secundum quatuor Causarum genera conscriptam (...) Praeside (...) Laurentio Thoma Wallisero (...) publice defendere conabitur Joannes Kehnerus*, Straßburg 1608.

WEISSE, CHRISTIAN FRIEDRICH (Übers.), *Des Vortreflichen Weltweisen Lucius Annäus Seneca Drey Bücher von Zorne*, Dresden 1733.

WOLFF, CHRISTIAN, *Philosophia Moralis sive Ethica Methodo Scientifica Pertractata*, Halle/S. 1750–1753.

WOLFF, CHRISTIAN, *Psychologia Empirica Methodo Scientifica Pertractata*, Frankfurt/Leipzig 1732.

WOLFF, CHRISTIAN, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Halle/S. 1720 (= Deutsche Ethik).

ZEDLER, JOHANN HEINRICH (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden*, 64 Bde., Halle/Leipzig 1732–1750.