

Emotionen als formative Elemente neutestamentlicher Ethik am Beispiel des Paulus

Oda Wischmeyer

oda.wischmeyer@fau.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.289



Abstract

This article is oriented within the broader field of emotions and ethics, and focuses on the function of emotions in Pauline ethics with respect to rhetoric. The Aristotelian theory of rhetoric, which differentiates between public speech and *pathē* on the one hand and *ethos* on the other, forms the starting point (Arist. Rhet. II). With Paul's public proclamation of the gospel, he builds up mission churches and does not simply abandon the role of the orator in his letters. He makes use of the emotive effect of public speaking both to demonstrate his own credibility and to convince his listeners. He combines both dimensions by simultaneously presenting himself as a role model for the communities. Furthermore, Paul develops an *agapē* ethics for the communities he addresses, which is based on Lev 19:18 and the early Jewish and early Christian reception of the commandment to love one's neighbor. In this concept of communitarian *agapē* ethics he combines emotional elements and elements of virtue.

Ethik und Emotionen zueinander in Beziehung zu setzen, ist für die Neutestamentliche Wissenschaft eine notwendige, aber auch herausfordernde Aufgabe. Sowohl das Thema der *Ethik* der neutestamentlichen Schriften als auch *Emotionen* im Neuen Testament finden gegenwärtig starke Aufmerksamkeit. Die Literatur ist immens. Die Forschung diffundiert in alle Richtungen, und jeder weitere Beitrag muss sorgfältig seine eigene Fragestellung im Zusammenhang der großen Forschungsfelder definieren. Der innere *Zusammenhang* zwischen Ethik und Emotionen ist ein offenes Untersuchungsfeld. Ich konzentriere mich im vorliegenden Beitrag auf die *paulinische* Ethik und stelle *einen* von verschiedenen möglichen Zugängen zur Verbindung von Ethik und Emotion bei Paulus vor, indem ich meine Untersuchung auf die *rhetorische* Situation des Paulus fokussiere. Die emotionale Komponente paulinischer Ethik wird in der Forschung oft in den Zusammenhang antiker Moralphilosophie¹ gestellt. Ich weise hier auf einen anderen Zugang hin: den praktischen Zusammenhang, der in der aristotelischen Rhetoriklehre zwischen

öffentlicher Rede und *πάθη pathē* einerseits und *Ethos* andererseits hergestellt wird. Paulus baut mit seiner öffentlichen Evangeliumsverkündigung Missionsgemeinden auf und legt auch in seinen Briefen die Rolle des Redners nicht einfach ab. Er bedient sich der emotiven Wirkung der öffentlichen Rede nach beiden Seiten: um seine *eigene* Glaubwürdigkeit und ethische Vorbildrolle zu demonstrieren und um die *Hörerschaft* zu überzeugen. Zugleich entwirft er auf der Grundlage von Lev 19,18 und der frühjüdischen Rezeption des Gebotes der Nächstenliebe sowie der synoptischen Tradition der Nächstenliebe eine eigene kommunitäre *ἀγάπη agapē*-Ethik für die Gemeinden, die in dem Konzeptbegriff *ἀγάπη agapē* emotionale Elemente und Tugendelemente verbindet.

Ethik und Emotion sind Begriffe, die breite und hochdynamische Themenfelder betreffen. Daher gebe ich in einem ersten Teil terminologische Hinweise und führe im zweiten Durchgang in den gegenwärtigen Forschungsstand im Hinblick auf die wichtigen Aspekte des Themas ein. Teil 3 ist der Terminologie der Emotionen bei Aristoteles gewidmet. Diese dient dann in Teil 4 in modifizierter Form als kontrastive Folie für die Darstellung der emotiven Ethik bei Paulus, die ich an drei Beispielen skizziere.

¹ Vgl. J.T. FITZGERALD (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York 2008, darin: D.E. AUNE, *Passions in the Pauline epistles: the current state of research*, 221–237; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The logic of action in Paul: how does he differ from the moral philosophers on spiritual and moral progression and regression?*, 238–266.

1. Kurze Begriffsklärung

1.1. Der Begriff der *Ethik* und der Begriff der *Emotion/en* sind Teil eigener terminologischer Begriffskluster, die durch Einflüsse aus verschiedenen *Sprachen* – Griechisch², Lateinisch, Französisch, Englisch –, aus verschiedenen *Epochen* der jeweils nationalen und internationalen Ideen- und Literaturgeschichte³ sowie aus unterschiedlichen *Wissenschaftsbereichen* und *-sprachen* – von der antiken Philosophie bis zur gegenwärtigen Psychologie, zu den Neurowissenschaften und der Evolutionsbiologie – gekennzeichnet sind. Eine zusätzliche Problematik ergibt sich daraus, dass die Begriffe in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Fachdiskussion anders als in den englischsprachigen und französischen Wissenschaftsdiskursen verwendet werden, um nur die wichtigsten westlichen Wissenschaftssprachen zu nennen. Die Übersetzungen deutschsprachiger Beiträge vor allem ins Englische verstärken die Schwierigkeiten im semantisch-definitiven Feld: ist *Moral* als *moral values* zu übersetzen, *Ethik* als *ethics* oder *moral*, Gefühl als *feeling* oder *emotion* oder *sensation* und vice versa? Definitionen der *deutschsprachigen* Terminologie sind in dieser Situation hilfreich. Daher werden dem vorliegenden Beitrag kurze definitivische Klarstellungen zur Terminologie vorangestellt.

Die Bedeutung von *Ethik* ist gegenüber *Ethos* auf der einen Seite und *Moral* auf der anderen Seite abzugrenzen. Die ganze Breite dessen, was unter *Ethik* subsummiert wird, kann hier nicht dargestellt werden.⁴ Stattdessen fokussiere ich mich direkt auf das Gebiet der *Ethik des Neuen Testaments*. Friedrich Wilhelm Horn hat eine hilfreiche definitivische Differenzierung zwischen den drei Termini für das Feld der *Ethik des Neuen Testaments* vorgeschlagen: „*Ethik* ist eine theoretische Reflexion über ein gefordertes menschliches Verhalten und sie legt dessen Begründung, Inhalt und Zielsetzung dar ... Die Darlegung einer *Ethik des Neuen*

Testaments ist in jedem Fall eine konstruktive Aufgabe der Exegese. Demgegenüber beschreibt *Ethos* das faktische, oft unreflektierte, übliche Verhalten in den neutestamentlichen Schriften. Der Begriff *Moral* wird in der deutschsprachigen Exegese in Entsprechung zur antiken Verwendung von *moralia/ἠθικά* oft äquivok mit *Ethik* gebraucht, in der anglo-amerikanischen Exegese (als „morality“) hingegen eher mit *Ethos* gleichgesetzt“⁵. Horn weist darauf hin, dass „in den neutestamentlichen Schriften diese theoretische Reflexion weder umfänglich angestrebt noch in wünschenswerter Klarheit in auch nur einer einzigen Schrift geboten wird“. In dem vorliegenden Beitrag geht es, folgen wir Horns Definition von *Ethik*, also nicht um eine motivisch-biblizistische Auflistung ethischer Anweisungen oder Themen, die nun durch emotionale Motive ergänzt werden, sondern um den Versuch einer *Reflexion über neutestamentliche Verhaltensforderungen und -ratschläge* und deren emotionale Komponenten.⁶ Dabei soll aber die Tendenz zur theoretischen Durchdringung des Regulativs menschlicher Verhaltensformen bei Paulus nicht unterschätzt werden.

1.2. Im Bereich der *Emotionenforschung* ist die Terminologie komplex und erfordert besondere Aufmerksamkeit.⁷ Wichtige deutschsprachige Begriffe sind *Emotion*, *Affekt*, *Pathos*.⁸ Das primäre deutsche Äquivalent zu den genannten

⁵ HORN, F.W., Art. *Ethik* (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47913/> (letzter Zugriff: 27.07.2020) 2011 (Lit.).

⁶ Ethische Sprachmodi im Neuen Testament sind allerdings nicht durchweg fordernd. Hier muss Horns Definition erweitert werden. Zur Bandbreite ethischer Sprachmodi im Neuen Testament ausführlich WISCHMEYER, O., A New Testament Approach to (Biblical) Ethics from the Perspective of Language: Moods of Ethical Speech in NT Texts and Their Hermeneutical Relevance, in: RABENS, V./GREY, J.N./KAMELL KOVALISHYN, M. (eds.), Key Approaches to Biblical Ethics: An Interdisciplinary Dialogue, Leiden 2020 (im Druck).

⁷ Aus deutschsprachiger Perspektive einführend: WISCHMEYER, O., 1Korinther 13. Das Hohelied der Liebe zwischen *Emotion* und *Ethos*, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (Eds.), Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions from Ben Sira to Paul, Berlin/Boston 2012, 343–359, 345f. (Lit.). Aus englischsprachiger Sicht umfassend: MIRGUET, The Study of Emotions, 6 (beachtenswert die umfassende Bibliographie am Schluss des Beitrags).

⁸ Vgl. die methodischen Überlegungen bei MÜLLER/SCHMIEDER, Begriffsgeschichte und historische Semantik, 758–764. Müller/Schmieder zitieren FREVERT, U. u.a. (Hg.), Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne, Frankfurt a.M. 2011, 18: „Begriffe wie *Gefühl*, *Affekt*, *Leidenschaft* gehören nicht in erster Linie zur politisch-sozialen Sprache, sondern verweisen auf das, was man menschliche Grundausstattung nennen könnte. Eine historische Semantik kann zeigen, wie variabel die Vorstellung dessen, was zum *Humanum* gehört, jeweils war und welchen Einfluss gesellschaftliche, politische und kulturelle Prozesse darauf ausüben“.

² Wesentliche Überlegungen zur Sprache der Emotionen im *Hebräischen*, die für das griechischsprachige antike Judentum und für das Neue Testament wichtig sind, finden sich zusammengefasst bei F. MIRGUET, The Study of Emotions in Early Jewish Texts: Review and Perspectives, in: JSJ 50, 2019, 557–603, 563–569.

³ Damit ist das komplexe Feld der Begriffsgeschichte bzw. der historischen Entwicklung und kulturellen Determiniertheit der begrifflichen Sprache berührt. Dazu grundlegend: E. MÜLLER/F. SCHMIEDER, Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Frankfurt a.M. 2019. Zu den Emotionen die grundlegende und umfassende Einführung von J. PLAMPER, Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte, München 2012.

⁴ Zur antiken *Ethik* als einem übergeordneten Rahmen unserer Fragestellung siehe die klare Einführung von: RICHARD, P. „Ancient Ethical Theory“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ZALTA, E.N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/> (letzter Zugriff 14.07.2020).

Begriffen, nämlich *Gefühl* – ein zentraler Begriff in der deutschen Literatursprache – spielt im wissenschaftlichen Diskurs als terminologisch international zu wenig anschlussfähig⁹ – keine führende Rolle. Während das Griechische die *Emotionen* mit dem einen Substantiv *πάθος pathos/páthē* bezeichnet, stehen im Lateinischen *passio* und *affectus* zur Verfügung. Alle drei Begriffe finden sich im Deutschen als Fremdwörter: *Pathos*, *Passion* und *Affekt*. Diese Begriffe haben eigene umfangreichere oder speziellere Bedeutungsgebiete entwickelt.¹⁰ Daneben stehen die Begriffe *Emotion* und *Gefühl*, die ein breites, eher unspezifisches Bedeutungsspektrum umfassen.¹¹ Der deutsche Begriff *Emotion*, der im vorliegenden Beitrag verwendet wird, geht sprachgeschichtlich auf das französische *émotion* zurück, das aus dem lateinischen *emovere* gebildet wurde und als sog. Fremdwort in die deutsche Sprache kam. In der neueren Sprachentwicklung wird *Emotion* allerdings eher vom englischen *emotion*-Diskurs geprägt. Das deutsche Äquivalent *Gefühl* bzw. *Gefühle* steht – ähnlich wie *Emotion* – weiterhin als klassischer *umbrella-term* zur Verfügung¹² und macht die Verbindung zwischen dem Emotionen-Thema und der Psychologie einerseits und der deutschen Literatur andererseits besonders deutlich.¹³

⁹ Vgl. aber neue Untersuchungen zu *feeling/s*: BODDICE, R., *The History of Emotions*, Manchester 2018; SPENCER, F.S. (ed.), *Mixed Feelings and Vexed Passions: Exploring Emotions in Biblical Literature* (RBSSt 90), Atlanta 2017 [beachtenswert die nebenordnende Terminologie: „feelings and passions“!].

¹⁰ Das gilt besonders für „Affekt“. Hier spielen in der deutschen Sprache das Unkontrollierte, die plötzliche, kurze Gefühlserregung eine besondere Rolle (siehe PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*). Vgl. unten Anm. 55 zur *affective theory*. Die Affekttheorie stellt inzwischen ein eigenes Forschungsgebiet dar, das seinerseits weit gefächert ist und einerseits in die Psychologie, andererseits in die Rechtswissenschaft hineinreicht.

¹¹ So wählt PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, den Begriff „Gefühl“ für den Obertitel seines Werkes über die „Emotionsgeschichte“. Er verwendet „*Emotion* als Metabegriff“, daneben als „Synonym“ auch „*Gefühl*“ (22). *Affekt* dagegen ist für Plamper kein Metabegriff, weil das Wort „in der letzten Zeit unter dem Eindruck der Neurowissenschaften zunehmend die Bedeutung des rein körperlichen, vor-sprachlichen, unbewussten Emotionalen angenommen hat“ (22).

¹² FRANCKE, U. u.a., Art. *Gefühl*, in: HWPh 3, 1974, 82–94, 82: „Als eigenständiger philosophischer Begriff wird das deutsche <G.> ... zuerst im 18. Jh. reflektiert und terminologisch schärfer umrissen als <moralisches G.> und als <ästhetisches G.>“ ... „In der Neuzeit wird der Begriff zunächst unspezifisch verwendet sowohl zur Bezeichnung von G.en im Sinne von Gemütsbewegungen (emotions) im weiteren und Leidenschaften (passions) im engeren Sinne als auch zur Benennung von Sinnesempfindungen (sensations).“ Mit dieser Definition ist der gegenwärtige (vorwissenschaftliche) allgemeine deutsche Wortgebrauch gut beschrieben. Vgl. auch ENGELN, E.-M. *Gefühle*, Stuttgart 2007 (kommentierte Lit.).

¹³ HARBSMEIER, M./MÖCKEL, S., *Antike Gefühle im Wandel*, in: DIES. (Hrsg.), *Pathos. Affekt. Emotion. Transformationen der An-*

Wenn im Folgenden *Emotion* als Partnerbegriff zu Ethik verwendet wird, muss der Begriff ähnlich weit und erfahrungssprachlich definiert werden wie Ethik. Ich schließe mich der Begriffsbestimmung an, die in dem einflussreichen Sammelband von Hilge Landweer und Ursula Rengs zu klassischen Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein¹⁴ vorgenommen wird. Der Begriff der Emotion wird als heuristischer Sammelbegriff für das gesamte Feld von Gefühlen und Emotionen ohne semantisch-terminologische Differenzierung verwendet. Gesucht wird nach inneren „Bewegungen“¹⁵ oder Gemütszuständen, die klarer konturiert als Gefühle bzw. Empfindungen oder Stimmungen (*sentiments*)¹⁶ und weniger kurzlebig und flüchtig als Affekte sind, die wiedererkennbar und -erlebbar sind, sich sprachlich beschreiben lassen und gewisse habituelle Wahrnehmungs-, Leidens-, Verhaltens- und möglicherweise auch Handlungsmuster generieren (sog. *scripts*), die wesentlicher Bestandteil der jeweiligen psychischen, sozialen und ethischen Kultur ihrer Zeit sind.¹⁷ Den historischen Ausgangspunkt der Emotionenthematik hat Aristoteles mit seiner Kartographierung der *πάθη pathē* bzw. *affectus* gesetzt.¹⁸ Wieweit und in welcher Weise seine Pathoslehre zum Verständnis neutestamentlicher Texte zu den Emotionen herangezogen werden kann, ist Teil der folgenden Überlegungen.

Einen pragmatischen Weg geht Françoise Mirguet in ihrem großen Beitrag über Emotionen in der frühjüdischen Literatur von 2019. Statt nach einer möglichst präzisen historischen oder gegenwärtigen Definition zu suchen, beschreibt

tike, Frankfurt 2009, 9–24. – In der deutschen Literatur spielt neben „Gefühl“ auch „Empfindsamkeit“ eine wichtige Rolle und wird zur Bezeichnung einer eigenen literarischen Epoche.

¹⁴ LANDWEER, H./RENGS, U. (Hrsg.), *Klassische Emotionstheorien*, Berlin/New York 2012.

¹⁵ Vgl. PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 20f. mit Hinweis auf WILLIAM JAMES' Aufsatz „What is an emotion?“ (1884). PLAMPER weist weiter darauf hin, dass das Phänomen der „Gemütsbewegung“ bzw. Emotion sich auf *movere* rückbezieht: Bewegung kann als *tertium comparationis* für die unterschiedlichen Definitionen von Emotion dienen.

¹⁶ Vgl. SCHÖKEL, L.A., *A Manual of Hermeneutics* (BiSe 54), Sheffield 1998, 157 zu der „world of sentiments in the psalms or in the narratives or in the prophets“ (vgl. CORLEY, J./EGGER-WENZEL, R., Preface, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. [eds.], *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions*, V–XII, V).

¹⁷ Dazu MIRGUET, *The Study of Emotions*, 5: „Emotions can be conceptualized as scripts or scenarios, prototypical narrative sequences where a certain situation is likely to elicit a given emotion“.

¹⁸ RAPP, CH., *Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen*, in: LANDWEER/RENGS (Hrsg.), *Klassische Emotionstheorien*, 45–68. Weiteres s.u. Zurecht warnt PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 49, davor, klassische Kategorien – wie die des Aristoteles – einfach als überzeitliche Beschreibungen zu verwenden. Plamper legt deshalb besonderen Wert darauf, Emotion als Metakategorie zu verstehen, um der historischen Differenzierung Raum zu geben.

sie das Phänomen der Emotion einerseits heuristisch von den verschiedenen Wissenschaften her, die sich mit diesem Thema beschäftigen.¹⁹ Darüber hinaus entwickelt sie eine Struktur, mit deren Hilfe sie das Phänomen der Emotion eingrenzen kann. Sie untersucht „different approaches to emotions, distinguished here for the sake of clarity but in effect overlapping: philology and the history of the self; the construction of identity; structures of power, including gender; experiences with the divine; and emotions as adaptive structures.“²⁰ Mirguet stellt fest, dass Emotionen einerseits zum Wesen des Menschen gehören²¹, sich andererseits aber in den verschiedenen Kulturen und Epochen der Geschichte stark unterscheiden. Ihre Beschreibung anhand von Strukturen ermöglicht es, ein bewegliches Bild der *Emotionen* zu entwerfen. Die Emotionen konstituieren nicht nur die eigene Person oder das *inner self*, sondern auch und gerade *Gruppenidentität*, wie Mirguet für die Qumrangemeinschaft feststellt.²² „A sense of belonging can crystallize around a feeling.“²³ Mirguet weist darauf hin, dass in Joseph und Asenath ähnlich wie bei Philon ἔλεος *eleos* und φιλανθρωπία *philanthropia* als *identitätsstiftende Emotionen* des Judentums verstanden werden.²⁴ Weiter führt Mirguet zum Thema der *Gewalt* aus: „emotions are intimately connected to power“.²⁵ „Cultures impose scripts that dictate which emotions are appropriate and how they should be felt.“²⁶ Emotionen ermöglichen andererseits *Begegnungen mit dem Göttlichen* in Gebet und Ritus.²⁷ Und Emotionen haben die Fähigkeit, *pro-soziales Verhalten* zu befördern.²⁸ Mirguets Strukturvorschlag kann als eine Art von Blaupause zur Ordnung der Emotionen in den neutestamentlichen Schriften gelesen werden. Vor allem die Aspekte von *Identität* und *pro-sozialem*

Verhalten bieten Anschlussmöglichkeiten zur Ethik: Paulus entwickelt für seine ἐκκλησίαι *ekklēsiai* ein Konzept eines Gemeindeethos, das wichtige emotionale Komponenten einschließt.²⁹

2. Einführung in die Fragestellung

2.1. Die *Ethik* des Neuen Testaments wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts thematisch rekonstruiert und vor allem in Lehrbuchform in deutlicher Nähe zur „Theologie des Neuen Testaments“ dargestellt.³⁰ In diesem Format gehört sie zu den festen Bestandteilen der Neutestamentlichen Wissenschaft in Forschung und Lehre. Sie ist darüber hinaus seit den letzten Jahrzehnten zu einem der zentralen Themenbereiche neutestamentlicher Wissenschaft geworden und hat eine neue Welle von Lehrbüchern³¹, Monographien, Sammelbänden und Aufsätzen hervorgebracht.³² *Ethik* der neutestamentlichen Schriften hat sich als ein eigenes Schlüsselthema etabliert, das unterschiedliche Themenbereiche und ältere und neue methodische Ansätze zusammenführt.³³ Auf der einen Seite stellt die *historische Kontextualisierung* mit ihren realgeschichtlichen, sozial-, institutionen- und wirtschaftsgeschichtlichen sowie den philosophie- und religionsgeschichtlichen Aspekten in der frühen Kaiserzeit vor allem im Osten des Imperium Romanum von Iudaea bis Griechenland die Leitperspektive dar. Gesucht wird vor allem nach Vergleichsmöglichkeiten. Auf der anderen Seite stehen *lite-*

¹⁹ Plampers binäre Strukturanalyse in: *Geschichte und Gefühl*, ist dagegen systematisch angelegt. Er ordnet die verschiedenen Felder der Emotionsforschung zwei Bereichen zu: „Sozialkonstruktivismus: Ethnologie“ (PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 7), „Universalismus: Lebenswissenschaften“ (PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 8) und versucht, die Emotionsgeschichte (PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 9) diesen Bereichen zuzuordnen.

²⁰ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 3.

²¹ Siehe FREVERT, *Gefühlswissen*.

²² MIRGUET, *The Study of Emotions*, 14: „correct emotions“.

²³ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 13.

²⁴ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 15, weist auf das Paradox hin, dass ein jüdischer Schriftsteller die griechische Tugend der Philanthropie als Eckstein jüdischer Identität übernimmt. Dazu ausführlich MIRGUET, F., *An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, Cambridge/New York 2017 (Rez. von KRAUSE, A. R., in: *BMCR* 2018.11.44, <https://bmcr.brynmawr.edu/2018/2018.11.44/> [letzter Zugriff 28.07. 2020]).

²⁵ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 16.

²⁶ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 17.

²⁷ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 22.

²⁸ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 24. Siehe unten zu Phil 2.

²⁹ Auf die johanneischen Schriften kann hier nur kurz hingewiesen werden: Die Lehrer der johanneischen ἐκκλησίαι *ekklēsiai* oder Liebesgemeinschaften fokussieren ihre Ethik ganz auf die ἀγάπη *agapē*, die am Schnittpunkt von Ethos und Emotion liegt. Sowohl der Verfasser des Johannesevangeliums als auch der Verfasser des 1. Johannesbriefes fassen dies emotive *Ethos* unter dem Stichwort „neues Gebot“ (Joh 13,34) bzw. „altes Gebot“ (1Joh 2,7) in eine umfassende, theologisch-christologisch begründete *Ethik* der ἀγάπη *agapē*.

³⁰ Erste Gesamtdarstellung: JAKOBY, H., *Neutestamentliche Ethik*, Königsberg 1899.

³¹ SPICQ, C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1970; WENDLAND, H.-D., *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen ²1975; SCHULZ, S., *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987; SCHRAGE, W., *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen ²1989; HAYS, R.B., *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996.

³² Vgl. die großen Literaturberichte von HORN, F. W., *Ethik des Neuen Testaments* 1982–1992, in: *ThR* 60, 1995, 32–86; DERS., *Ethik des Neuen Testaments* 1993–2009, in: *ThR* 76, 2011, 1–36.180–221. Einführend: HORN, *Art. Ethik*.

³³ Vgl. vor allem die Reihe „Kontexte und Normen der neutestamentlichen Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics“, die als Unterbereich der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“ (= WUNT 1. und 2. Reihe) erscheint (bisher 10 Bände: Tübingen 2009–2019). Vgl. auch ZIMMERMANN, R. (Hg.), *Ethik des Neuen Testaments*, Tübingen 2021 (in Vorbereitung).

raturgeschichtliche, sprachwissenschaftliche und terminologische Fragen nach der Motivik und Semantik neutestamentlicher ethischer Texte, nach leitenden Begriffen, nach einer oder mehreren möglichen ethischen Begriffssprachen und nach literarischen Formen der ethischen Instruktion im Fokus der Untersuchungen. Daneben hat sich zudem eine in der mittlerweile globalen Neutestamentlichen Wissenschaft geführte Diskussion um eine *aktuelle Kontextualisierung* bzw. um *Applikationsmöglichkeiten* neutestamentlicher Ethik entwickelt, die auf der Kanonizität der neutestamentlichen Texte und ihrer damit verbundenen aktuellen und situativen Bedeutung für die christlichen Kirchen beruht.³⁴ Diese Diskussion ist von leitenden Begriffen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurse geleitet und vor allem um bestimmte Themen zentriert, auf die hin die neutestamentlichen ethischen Texte kritisch untersucht werden: Körper (*body*), Geschlecht (*gender*), Sexualität (*sexuality*), Frau, Rasse (*race*), Macht (*power*), Gewalt (*violence*), Politik (*politics*), Herrschaft (*empire*), sozialer und wirtschaftlicher Status (*class*), Identität (*identity*), Autorität, Dienst, Schwäche, Gemeindestruktur, Ökologie.³⁵ Neben diesen überwiegend der gegenwärtigen Wirklichkeit und der diese reflektierenden und analysierenden Wissenschaftssprache entnommenen Begriffen sind auch die primär biblisch geprägten Begriffe Nächstenliebe (*ἀγάπη agapē*)³⁶, Barmherzigkeit (*ἔλεος eleos*)³⁷ und Demut (*ταπεινοφροσύνη tapeinophrosunē*)³⁸ ebenso wie der aktuell geschätzte Begriff der Empathie³⁹ für das Thema der Emotionen anschlussfähig.

2.2 Die *Emotionenforschung* ist eine junge Disziplin, die sich schnell zu einem weit verzweigten Unternehmen entwickelt hat⁴⁰, das in sehr unterschiedliche Forschungsgebiete hineinreicht. In ihrem bereits genannten Beitrag von 2019 hat Françoise Mirguet einen aktuellen Überblick über

das Tableau der Emotionenforschung gegeben. Sie nennt folgende mit dem Phänomen der Emotionen befasste Gebiete, die sich zum Teil überschneiden⁴¹: Anthropologie, Linguistik, Neurowissenschaften, Psychologie, Kognitionswissenschaften, *affective theory*⁴², Soziologie, *cultural studies*, Religionswissenschaft und Geschichtswissenschaft. Dabei handelt es sich nicht um eine systematische Aufzählung, sondern um eine heuristische Nennung von Untersuchungsfeldern, die sich mit dem vielgesichtigen Phänomen der Emotionen beschäftigen.⁴³ Hinzuzufügen sind vor allem Philosophie und Literaturwissenschaften. Der Zugang zu dem Phänomen der Emotionen lässt sich von diesen sehr verschiedenen wissenschaftlichen Fachgebieten und ihren methodischen und begrifflichen Instrumentarien und Forschungsinteressen entsprechend unterschiedlich organisieren. Emotionen werden je nach der gewählten Ausgangsperspektive beschrieben bzw. konstruiert, da die Fragestellungen und wissenschaftlichen Interessen die Ergebnisse wesentlich mitbestimmen. Mehrere dieser Aspekte überschneiden sich und erhellen einander gegenseitig. Damit stehen für jede Fragestellung unterschiedliche methodische Zugänge zur Verfügung, wie Mirguet betont: *historische* Zugänge können von psychologischen, neurophysiologischen und soziologischen Fragestellungen inspiriert werden.⁴⁴ Die *philosophischen* Zugänge werden dagegen in dem umfangreichen Artikel *emotion* von Andrea Scarantino und Ronald de Sousa in der Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018) betont. Hier wird eine philosophisch-wissenschaftstheoretische Steuerungsperspektive für die Beschreibung der verschiedenen Fachgebiete der Emotionenforschung entwickelt.⁴⁵

³⁴ Darauf weist hin: HORN, Art. Ethik, 5. Für Paulus vgl. HORRELL, D. G. *The Making of Christian Morality: Reading Paul in Ancient and Modern Contexts*, Grand Rapids 2019; für die neutestamentliche Liebesethik vgl. WISCHMEYER, O., *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015, 217–265, und ZIMMERMANN, R., *Die Logik der Liebe* (BThSt 162), Göttingen 2017.

³⁵ Siehe speziell dazu den applikativen Ansatz von HORRELL, *The Making of Christian Morality*.

³⁶ WISCHMEYER, *Agape* (Lit.).

³⁷ WISCHMEYER, *Agape*, 184–186 (Lit.). Im Zentrum der Studie von MIRGUET, *An Early History of Compassion*.

³⁸ BECKER, E.-M., *Der Begriff der Demut bei Paulus*, Tübingen 2015 (Lit.).

³⁹ BREITHAUPT, F., *Kulturen der Empathie*, Frankfurt a.M. 2009; BREYER, TH. (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013.

⁴⁰ PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 17, spricht davon, dass die Emotionsgeschichte im Augenblick „förmlich explodiert“.

⁴¹ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 2. Vgl. auch DIES., *An Early History of Compassion*.

⁴² Allg. CLOUGH, P./HALLEY, J. (eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham 2007; für die Bibelwissenschaften: BLACK, F.C./KOUSED, J.L. (eds.), *Affect Theory and the Bible*, Atlanta 2019, darin: BLACK, F.C./KOUSED, J.L., *Introduction: Some Ways to Read with Feeling*, 1–12.

⁴³ Die englischsprachige Literatur ist immens (vgl. die Bibliographien bei Mirguet und Scarantino/de Sousa [Anm. 53]).

⁴⁴ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 3.32, weist auf die verschiedenen Zugänge und die damit erschlossenen unterschiedlichen Untersuchungsfelder hin; vgl. auch die strukturelle Einteilung von PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*. – Besonders die US-amerikanische Emotionenforschung arbeitet mit dem Austausch zwischen naturwissenschaftlich basierten Zugängen und historischen Phänomenen. Grundlegend: FELDMAN BARRETT, L./LEWIS, M./HAVILAND-JONES, J.M., *A Handbook of Emotions*, Fourth Edition, New York/London 2016. – Ein Beispiel aus dem Bereich der Neutestamentlichen Wissenschaft ist die Studie von SHANTZ, C., *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge 2009.

⁴⁵ SCARANTINO, A./DE SOUSA, R., „Emotion“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), ZALTA, E.N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion/> (letzter

An Bedeutung hat in den letzten Jahrzehnten die *historische* Emotionsforschung gewonnen. Die *history of emotions*-Forschung stellt gegenwärtig⁴⁶ einen entscheidenden Bereich der Emotionsforschung dar. Sie entstand als eigener Wissenschaftszweig als eine Facette des *cultural turn*. Robert Boddice spricht vom „affective turn“.⁴⁷ Im vorliegenden Zusammenhang konzentriere ich mich auf den Zeitabschnitt der hellenistisch-römischen Antike. Zu den Gegenständen der *history of emotions*-Forschung in diesem Bereich gehört neben der antiken Philosophie, Literatur und Rhetorik seit einigen Jahrzehnten vermehrt die Textwelt des Alten Israel⁴⁸, des antiken Judentums⁴⁹ und im Zusammenhang damit des entstehenden Christentums.⁵⁰

In der deutschsprachigen Exegese ist es den Anstößen Gerd Theißens und seiner Schule zu verdanken, dass vermehrt Studien zu Emotionen im Neuen Testament erscheinen. Theißens selbst ist auf diesem Gebiet mit mehreren umfangreichen Darstellungen zur urchristlichen Psychologie hervorgetreten.⁵¹ In der Folge dieser ‚psychologischen Wende‘ hat vor allem Theißens Schülerin Petra von Gemünden über Affekte gearbeitet. Sie und ihre Schülerinnen haben das

Thema vorangebracht.⁵² Theißens Schüler Lorenzo Scornaienchi interpretierte Römer 7 vor dem Hintergrund aristotelischer, stoischer und epikureischer Affektenlehren.⁵³ Einen eigenen Zugang verfolgte Abraham J. Malherbe mit seinen zahlreichen Publikationen zur hellenistisch-kaiserzeitlichen Ethik.⁵⁴ Auf dieser Linie haben David E. Aune⁵⁵ und Troels Engberg-Pedersen im spezialisierten Rahmen philosophisch-geschichtlicher Fragestellungen über die Spielarten antiker Affektenlehre und ihre mögliche Rezeption bei Paulus gearbeitet.⁵⁶ Stephen C. Barton hat das benachbarte Thema von „Eschatology and the Emotions in Early Christianity“ bearbeitet.⁵⁷ Tanja Dannenmann hat eine Arbeit zum Verhältnis von Emotion und Ethik in den Parabeln des Matthäusevangeliums vorgelegt, in der sie u. a. auch die Beziehungen zwischen Ethik und Emotionen in der Antike reflektiert.⁵⁸ Für diese Fragerichtung möchte auch der vorliegende Artikel

Zugriff: 14.07.2020). Vgl. auch ANNAS, J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Oxford 1992.

⁴⁶ MIRGUET, *The Study of Emotions*, 2, Anm. 11 mit Lit.

⁴⁷ BODDICE, R., *The Affective Turn: Historicising the Emotions*, in: TILEAGÄ, C./BYFORD, J. (eds.), *Psychology and History: Interdisciplinary Explorations*, Cambridge 2014. Siehe auch DERS., *The History of Emotions*, Manchester 2018; *A History of Feelings*, London 2019. Vgl. FREVERT, U., *Emotions in History: Lost and Found*, New York 2011.

⁴⁸ MIRGUET, F., *What is an Emotion in the Hebrew Bible. An Experience that Exceeds Most Contemporary Concepts*, in: *BibInt* 24, 2016, 442–465 (Mirguet rät zur Vorsicht bei einer direkten Projektion gegenwärtiger Emotionskonzepte auf die Literatur Israels); MIRGUET, F./KUREK-CHOMYCZ, D., *Emotions in Ancient Jewish Literature: Definitions and Approaches*, in: *BibInt* 24, 2016, 435–441. Lit. zum Alten Testament: 435, Anm. 1.

⁴⁹ MIRGUET, *The Study of Emotions*.

⁵⁰ Vgl. MIRGUET/KUREK-CHOMYCZ, *Emotions*, 436, Anm. 4. Weiter: WISCHMEYER, 1Korinther 13.; BECKER, E.-M., *Die Tränen des Paulus (2Kor 2,4; Phil 3,18): Emotion oder Topos?*, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (eds.), *Emotions from Ben Sira to Paul*, 361–378; WISCHMEYER, O., *Prayer and Emotion in Mark 14:32-42 and Related Texts*, in: REIF, ST.C./EGGER-WENZEL, R. (eds.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions Associated with Jewish Prayer in and Around the Second Temple Period (DCLS 26)*, Berlin/Boston 2015, 335–349; BECKER, E.-M., *Krázein and the Concept of „Emotional Prayer“ in Earliest Christianity: Rom 8:15 and Acts 7:60 in Their Context(s)*, in: REIF/EGGER-WENZEL (eds.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions*, 351–366.

⁵¹ THEIBEN, G., *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1993; DERS., *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007 (Lit).

⁵² Vgl. die allgemeine Einführung bei VON GEMÜNDEN, P., *Affekte und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum*, in: THEIBEN, G./VON GEMÜNDEN, P. (Hrsg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007, 249–269; vgl. auch DIES., *Affekte in den synoptischen Evangelien. Die Bedeutung der literarischen Gattung für die Darstellung von Zorn, Begierde, Furcht/Angst und Neid*, in: VON GEMÜNDEN, P./HORRELL, D.G./KÜCHLER, M. (Hrsg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS für G. Theißens zum 70. Geburtstag*, (NTOA 100), Göttingen 2013, 255–284; DIES., *Art. Emotions/New Testament*, in: *EBR* 7, 2013, 829–831. Monographien ihrer Schülerinnen: INSELMANN, A., *Die Freude im Lukasevangelium*, WUNT 2. Reihe, 322, Tübingen 2012; NÜRNBERGER, A., *Zweifelskonzepte im Frühchristentum. Dipsychia und Oligopistia im Rahmen menschlicher Dissonanz- und Einheitsvorstellungen in der Antike (NTOA 122)*, Göttingen 2019. Vgl. auch die ältere Monographie: VOGT, TH., *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag (NTOA 26)*, Freiburg/Göttingen 1993.

⁵³ SCORNAIENCHI, L., *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität (NTOA 67)*, Göttingen 2008. Zur Affektenlehre besonders 307–323;

⁵⁴ Besonders wichtig für unser Thema: MALHERBE, A.J., *Hellenistic Moralists and the New Testament*, in: *ANRW* 2.26.1, 267–333.

⁵⁵ AUNE, *Passions in the Pauline Epistles*. Aune gibt einen informativen Literaturbericht.

⁵⁶ ENGBERG PEDERSEN, T., *Paul and the Stoics*, Edinburgh/Louisville 2000.

⁵⁷ BARTON, ST. E., *Eschatology and the Emotions in Early Christianity*, in: *JBL* 130, 2011, 571–591. (Lit.) Barton führt ähnlich wie Mirguet in die verschiedenen Emotionstheorien ein. Er konzentriert sich dann auf λύπη lupē als die Emotion der Trauer.

⁵⁸ DANNENMANN, T., *Emotion, Narration und Ethik. Zur ethischen Relevanz antizipatorischer Emotionen in Parabeln des Matthäusevangeliums (WUNT II/498; Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik XI)*, Tübingen 2019. (Zur Beziehungen zwischen Ethik und Emotionen in der Antike insb. 12–86; zur Methodik der ethischen Emotionsanalyse insb. 153–221).

einen Beitrag leisten. Es geht hier folglich nicht um das Thema der Emotionen im Neuen Testament insgesamt oder bei Paulus, sondern um die Rolle, die Emotionen für die paulinische Ethik spielen. Die persönlichen Emotionen des Paulus – besonders im 2. Korintherbrief – sind hier nicht im Blick. Stattdessen komme ich noch einmal auf einen besonderen Bereich der frühjüdischen Literatur zurück, der bei Mirguet angesprochen wird, ohne im Mittelpunkt zu stehen. *Philon* von Alexandria bezieht sich ausführlich auf die *πάθη pathē* und beruft sich vor allem auf die stoische Analyse der Emotionen. David Winston hat eine sorgfältige Studie zum Thema vorgelegt.⁵⁹ *Philon* verwendet das stoische Schema der vier *πάθη pathē*: *ἐπιθυμία epithumia*, *ἡδονή hēdonē*, *φόβος phobos*, *ὀργή orgē* (prob 159) und verfolgt das Ziel der *ἀπάθεια apatheia*. Er kennt aber auch das peripatetische Argument der Nützlichkeit der *πάθη pathē*.⁶⁰ Wichtig für die hier verfolgte Fragestellung ist: *Philon* nimmt explizit und umfangreich an dem antiken philosophischen Diskurs über die Emotionen teil und verwendet das Fachvokabular.⁶¹ Ähnliches gilt – in einer anderen literarischen Gattung – für das 4. Makkabäerbuch.⁶² Eine vergleichende philosophiegeschichtliche Analyse der paulinischen Briefe trifft auf eine gänzlich andere Situation, wie ich im Folgenden zeigen werde.

3. Die Begriffssprache der Emotionen bei Aristoteles als Basis für die Analyse von Emotionen als formativen Elementen von Ethik in paulinischen Texten

3.1. Es ist deutlich geworden, dass die Frage nach den Emotionen mit Hilfe sehr unterschiedlicher Steuerungsinstrumente verfolgt werden kann, die jeweils eigene sprachlich-terminologische Instrumentarien verwenden und zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Wenn ich mich im Folgenden für die Terminologie auf *Aristoteles* stütze, ver-

folge ich nicht eine philosophiegeschichtliche Einordnung der paulinischen Ethik und seines Umgangs mit Emotionen in die frühkaiserzeitliche philosophische oder popularphilosophische Ethik – so die Fragestellung bei den bereits genannten Beiträgen von Abraham J. Malherbe, David C. Aune und Troels Engberg-Pedersen. *Im Fokus meines Interesses steht vielmehr die eigene Ethik des Paulus mit ihren emotionalen Komponenten*. Es geht also nicht um *Ableitung*, sondern um *Beschreibung* unter der Fragestellung:⁶³ wie weit und in welcher Weise tragen Emotionen zum Aufbau von Ethik in den paulinischen Christus-bekennenden Gemeinden des 1. Jahrhunderts n.Chr. bei? Historisch orientierte Einordnungen, die stets die sprachlich-terminologische *Distanz* des Paulus zur Sprache der philosophischen Schulen der frühen Kaiserzeit und seine *Nähe* zur Septuaginta berücksichtigen müssen⁶⁴, müssen einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Als antiken Gesprächspartner wähle ich Aristoteles nicht, weil davon auszugehen wäre, dass Paulus sich implizit auf Aristoteles bezöge – wir haben keinen Hinweis darauf, ob und in welcher Weise Paulus Aristoteles über die Vermittlung der kaiserzeitlichen Peripatetiker kannte –, sondern weil Aristoteles ein scharfer Beobachter der politischen, sozialen und intellektuellen Realität seiner Zeit war. Seine deskriptiven und normativen Beschreibungen des Zusammenhanges von Ethos, Pathos und Rhetorik stellen ein sprachliches und sachliches Instrumentarium bereit, das als Vergleichsbasis für die Lektüre ethischer Belehrung im Kontext brieflicher Rhetorik des Paulus dienen kann.⁶⁵ Im Folgenden unternehme ich daher weder eine originäre Interpretation des Verhältnisses zwischen Ethik und Emotionen bei Aristoteles, was im vorliegenden Rahmen gar nicht zu leisten wäre, noch den Nachweis einer besonderen philosophiegeschichtlichen Verbindung ethischer oder emotionaler Motive zwischen Aristoteles und Paulus, sondern ich frage einerseits nach

⁵⁹ WINSTON, D., *Philo of Alexandria on the rational and irrational emotions*, in: FITZGERALD (ed.), *Passions*, 201–220. Vgl. auch KAISER, O., *Aretē und Pathos bei Philo von Alexandria*, in: EGGER-WENZEL/CORLEY (Eds.), *Emotions from Ben Sira to Paul*, 379–429 (Lit.); DERS., *Philo von Alexandria. Denkender Glaube – Eine Einführung* (FRLANT 259), Göttingen 2015, besonders 208f.

⁶⁰ WINSTON, *Philo*, 212.

⁶¹ KAISER, *Aretē*, 385: *Philon* verwendet 954 mal *ἀρετή aretē* und 536 mal *πάθος pathos*. Es handelt sich um zentrale Begriffe in seinen Schriften. Wichtig ist die philosophiegeschichtliche Differenzierung: *Philon*s stoisch beeinflusste „Gegenüberstellung von Tugend und Leidenschaft“ wird durch den „Einfluss des platonischen Timaios insofern modifiziert, als er in *Leg.* 2.4–6 die Wahrnehmungsfähigkeiten ... als notwendige Tätigkeiten der Seele anerkannte“, 397f.

⁶² KLAUCK, H.-J., 4. Makkabäerbuch (JSHRZ III 6), Gütersloh 1989; DE SILVA, D.A., 4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus (Septuagint Commentary Series), London 2006.

⁶³ Damit ist der vorliegende Beitrag in doppelter Weise anders fokussiert als der umfangreiche Beitrag von Mirguet zur frühjüdischen Literatur, der sich (1) auf die frühjüdische Literatur ohne die Schriften des Neuen Testaments bezieht und (2) ganz dem Thema der Emotionen ohne expliziten Blick auf die Ethik gewidmet ist.

⁶⁴ Vgl. die Septuagintazitate. – Zur Sprache des Paulus: NÄGELI, T., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*. Beitrag zur sprachgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments, Göttingen 1905 (immer noch unverzichtbar); CLASSEN, C.J., *Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus*, in: *WSt* 107 (1994), 321–335; VAHRENHORST, M., *Kultische Sprache in den Paulusbriefen* (WUNT 230), Tübingen 2008; SCHUMACHER, T., *Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffs πίστις* (BBB 168), Göttingen 2012; VEGGE, T., *Die kulturelle Prägung: Sprache, Erziehung, Bildung*, in: HORN, F.W. (Hrsg.), *Paulus-Handbuch*, Tübingen 2013, 66–72.

⁶⁵ Die historische Distanz zwischen Aristoteles und Paulus wird hier angesichts der situativen Nähe (öffentliche Rede) vernachlässigt.

einer antiken terminologischen Folie für die Sprache der ethisch relevanten Emotionen bei Paulus und andererseits nach einem Verstehensschlüssel für den engen Zusammenhang zwischen Ethik und Emotionen bei Paulus.

In Buch I 2 seiner *Ars Rhetorica* setzt Aristoteles die Rahmenbedingungen seiner Darstellung der Rhetorik, indem er zwischen drei Weisen der Überzeugung durch die Rede unterscheidet: ἦθος *ēthos* (der Charakter des Redners), πάθος *pathos* (die Emotionen, die der Redner beim Auditorium weckt) und λόγος *logos* (das Argument).⁶⁶ In diesem Zusammenhang wendet Aristoteles die Perspektive des öffentlichen Redners und seines Publikums, nicht die Perspektive des Individuums und der individuellen ψυχή *psuchē* auf das Gebiet der Emotionen an.⁶⁷ Allerdings integriert er in Buch II seiner *Ars Rhetorica* auch den psychologischen Aspekt der Emotionen. Er legt ein Handbuch der πάθη *pathē*, der philosophischen Psychologie aus rhetorischer Perspektive vor, das als eine Art von hellenistischem *manual* der Identifikation, Benennung und Bewertung von Emotionen gelten kann und vor allem heuristischen Wert hat und über den rhetorischen Zweck hinausgeht.⁶⁸ George E. Kennedy hebt die Bedeutung von *Ars Rhetorica* II 2–11 hervor:

These famous chapters on the emotions, although reflecting some ideas of Plato found in Phaedrus and Philebus ..., are the earliest systematic discussion of human psychology. It is possible that they originated in some other context for they have been only partially adapted to the specific needs of the speaker.⁶⁹

Gerade die von Kennedy erwähnten Überschüsse und Abweichungen von dem eigentlichen rhetorischen Rahmenthema machen Buch II für die historische Emotionsforschung besonders interessant: Aristoteles untersucht jeweils ausführlich in kleinen Exkursen drei Aspekte der Emotionen: die Gemütsverfassung der Personen, die bestimmte Emotionen haben (πάθη *pathē*), die Objekte ihrer Emotion und die Gründe für die Emotion (II 1.9). Damit entstehen ausführliche Bilder der jeweiligen Gefühlsbewegung, die sowohl über den Anlass der Schrift, die Einführung in die Rhetorik, als

auch über die Erfahrungswelt des Aristoteles hinaus auch eine gewisse Allgemeingeltung innerhalb der hellenistisch-römischen Kultur beanspruchen können und so für die frühjüdischen und frühchristlichen Schriften von Bedeutung sind. Die Emotionen sind gegenständig geordnet, sodass positive (konstruktive) und negative (destruktive) Ausformungen der πάθη *pathē* in die Grundemotionen von λύπη *lypē* und ἡδονή *hēdonē* einander gegenüberstehen (II 1.8). Das sprachliche Register des Aristoteles kann daher als Folie für das entsprechende Lexikon des Paulus dienen. Seine Bezeichnung und Beschreibung der πάθη *pathē* ist flexibel und erlaubt einen strukturellen Vergleich mit der eigenen paulinischen Sprache der Emotionen im ethischen Kontext. In den Rahmen, den Aristoteles vorgibt, kann die emotive Ethik des Redners Paulus in Divergenz und Konvergenz eingezeichnet werden und ihre eigene Kontur gewinnen.

3.2. Der Zugang zu den Emotionen über die Rhetorik des Aristoteles muss noch etwas genauer begründet werden. Bekanntlich thematisiert Aristoteles die *Emotionen* (πάθη *pathē*) in unterschiedlichen Zusammenhängen⁷⁰: in seiner Lehre über die *Seele*, in den *Ethiken* und in der Schrift über die *Rhetorik*⁷¹. Er kann die πάθη *pathē* also aus der Perspektive der ψυχή *psuchē* im Sinne des *humanum*⁷² entwickeln oder sie entweder in die Nähe der Tugenden und des ethischen Handelns oder aber in die Nähe der öffentlichen Rede rücken.⁷³ Paulus hat – ganz anders als *Philon* – weder über die *Seele* noch über die Tugenden noch über die πάθη *pathē* oder über die Kunst des Redens in einem *theoretischen* Rahmen nachgedacht. Vor allem fehlen die erschließende aristotelischen Begriffe des πάθος *pathos* bzw. der πάθη

⁶⁶ Analyse bei RAPP, CH., *Aristoteles, Rhetorik. Übersetzung und Erläuterungen*, 2 Bände, Berlin 2002, 5. The Three Means of Persuasion.

⁶⁷ Gerade letztere Perspektive wird in der aktuellen Emotionsforschung oft gewählt (vgl. die Dimension des Humanen in der Beschreibung der Emotionen bei F. Mirguet und U. Frevert) und auch auf die neutestamentlichen Texte angewendet (Untersuchungen zu Trauer, Tränen, Freude, Angst etc. in den synoptischen Jesuserzählungen).

⁶⁸ Wieweit und an welchen Stellen frühjüdische und frühchristliche Beschreibungen von Emotionen von Aristoteles abweichen, muss im Einzelnen beschrieben werden.

⁶⁹ ARISTOTLE, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Translated with Introduction, Notes, and Appendices by KENNEDY, G. A., New York/Oxford 2007, 113.

⁷⁰ Zu Aristoteles vgl. die umfassende Studie von KONSTAN, D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006, sowie die einflussreiche Untersuchung von FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, London 1975. 2002 (mit neuer Einleitung). Fortenbaugh stellt den Zusammenhang zwischen Ethik, Rhetorik und πάθη *pathē* her, der für den vorliegenden Beitrag wichtig ist. Vgl. auch FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden/Boston 2006.

⁷¹ Besonders umfassend ist die Aufzählung der πάθη *pathē* in der Nikomachischen Ethik (1105b1–23): „Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Zuneigung, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust und Schmerz verbunden ist“. Vgl. auch *de anima* 403a17–18: „Mut, Sanftmut, Furcht, Mitleid, Wagemut, ferner Freude, Lieben und Hassen“. In *de anima* 402.403 betont Aristoteles die Verbindung der Affekte mit dem Körper und definiert sie als „begriffliche Verhältnisse (Logoi) an der Materie“ (403a).

⁷² Siehe oben Anm. 8, FREVERT, *Gefühlswissen*.

⁷³ Die gegenwärtige Emotionsforschung mit ihren unterschiedlichen Ansätzen ist, wie Mirguets Überblick zeigt, strukturell nicht weit von Aristoteles entfernt.

pathē⁷⁴ und des ἦθος ēthos⁷⁵ bei Paulus fast ganz. Πάθος Pathos bzw. πάθη pathē wird zudem ausschließlich ethisch negativ konnotiert und im Zusammenhang mit ἐπιθυμία epithumia gebraucht.⁷⁶ Aber Paulus hat als religiöser Redner in der Öffentlichkeit agiert und in dieser Funktion mit dem Phänomen der πάθη pathē praktisch zu tun gehabt.⁷⁷ Von Aristoteles' Schrift über die Rhetorik⁷⁸ lässt sich daher eine sachliche Brücke zu Paulus schlagen, weil dies praktische Untersuchungsfeld eine deutliche Nähe zur Tätigkeit des Paulus hat. Ich konzentriere mich daher im Folgenden nicht auf die Ethiken des Aristoteles, sondern auf seine Rhetorik. Zwei Richtungen sind hier von Bedeutung: erstens der Redner selbst und zweitens die Hörerschaft, die der Redner überzeugen will.

Ich beginne mit der Person des Redners. Paulus als Redner⁷⁹ stand vor eben derselben Situation, die Aristoteles zum Ausgangspunkt seiner Darstellung in Buch II macht: Der Redner darf sein Augenmerk nicht nur auf seine Aussage oder Botschaft richten⁸⁰, „sondern [muss] auch auf sein eigenes Auftreten [achten] und darauf, den Urteilenden zu beeinflussen“ (II 1.2). Es geht also um die Glaubwürdigkeit der Person des Redners, die zu seinem Erfolg beiträgt, und hier kommen die Emotionen bzw. Affekte ins Spiel. Die dauernde briefliche Selbsterklärung⁸¹ und Selbstverteidigung des

Paulus vor seinen Gemeinden, die ihren Höhepunkt in 2Kor 10–13 findet, macht deutlich, dass Paulus bei seinen Missionsreden nicht nur mit denselben Problemen kämpfte wie öffentliche Redner in unterschiedlichen Funktionen, sondern auch ein vergleichbares Publikum hatte. Die Hörerschaft wollte überzeugt werden, und ein wesentlicher Faktor bei diesem Prozess war die persönliche Glaubwürdigkeit des Paulus, die er immer wieder nachweisen musste. Dies ist der Grund für die andauernde Selbstverteidigung des Paulus. Aristoteles nennt drei Ursachen, aus denen Zuhörer Rednern Glauben schenken: Die Person des Redners muss „Einsicht, Tugend und Wohlwollen“ (φρόνησις phronēsis, ἀρετή aretē, εὖνοια eunoia, II 1.5) verbinden. Damit benennt Aristoteles präzise eine Schnittstelle zwischen Ethik und Emotionen, so wie sie sich ihm darstellt: die Grundlagen der rhetorischen Überzeugungskraft des Redners. Diese beruht auf dem Zusammenspiel von Argument, Ethik und Emotionen. Während φρόνησις phronēsis dem Argument gilt und ἀρετή aretē der persönlichen ethischen Integrität – auf Beides legt Paulus größten Wert (z.B. 1Kor 4,1–5; 9; 2Kor 8,16–24) –, führt die dritte Größe, die εὖνοια eunoia⁸², zu den Affekten. Aristoteles sagt: „Über Wohlwollen (εὖνοια eunoia) und Freundschaft (φιλία philia) müssen wir im Abschnitt über die Affekte sprechen“ (II 1.8). Er definiert: „Unter Affekte verstehen wir das, durch dessen Wechselspiel sich die Menschen in ihren Urteilen unterscheiden und dem Kummer (λύπη lupē) und Vergnügen (ἡδονή hēdonē) folgen, z.B. Zorn, Mitleid, Furcht und so weiter, sowie das Gegenteil davon“ (II 1.8).

Es geht also um die individuellen Empfindungen, die Gefühlslagen, die geistige Verfassung⁸³ und die Verhaltensformen der Hörer. Damit sind wir bei der zweiten Dimension der Rhetorik: den Hörern bzw. den Gemeinden des Paulus, die seine Briefe vorgelesen bekommen und denen das Argument des Redners – das εὐαγγέλιον euaggelion des Paulus – durch die Erweckung von Emotionen nahegebracht werden soll. Redner können nur erfolgreich sein, wenn sie die jeweilige Gemütsverfassung ihres Auditoriums verstehen, um den state of mind ebenso wie das Ethos des Publikums zu beeinflussen, indem sie es etwa zu Zorn, Vergeltung und Rache oder aber zu Mitleid und Sanftmut bewegen. Die rhetorische Perspektive, wie Aristoteles sie für die Emotionen in die Geistesgeschichte eingeführt hat, kann daher einer vollständigeren und sensibleren Beschreibung der Emotionen und Verhaltensformen und damit des Ethos nicht nur des Redners, sondern auch der Hörer- und Leserschaft der frühchristlichen Schriften, d.h. der Christus-gläubigen Gemeinden dienen. Welche Emotionen werden von Aristoteles ge-

(auch Eph 5,1): BETZ, H.D., Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (BHT 37), Tübingen 1967.

⁸² Im NT nur Eph 6,7.

⁸³ Kennedy spricht von „state of mind“, KENNEDY, Aristotle, 118 und im Folgenden sehr häufig.

⁷⁴ Vgl. das oben zu Philon Gesagte.

⁷⁵ Nur im Sprichwort in 1Kor 15,33.

⁷⁶ Nur drei Belege im NT: Röm 1,26 (πάθη ἀτιμίας pathē atimias); Kol 3,5 (zusammen mit πορνεία porneia und ἀκαθαρσία akatharsia und ἐπιθυμία κακή epithumia kakē) und 1Thess 4,5 (ἐν πάθει ἐπιθυμίας en pathēi epithumias): ausschließlich als (negative) sexuelle Leidenschaft verstanden. Aune, Passions, betont diesen philosophiesgeschichtlich wichtigen Befund nicht hinreichend, wenn er unkommentiert darauf hinweist, dass Paulus πάθος pathos als „illicit sexual desire“ verwendet, 236, Anm. 49. Allerdings betont er in Anlehnung an MALHERBE, Hellenistic Moralists: [Paul] „avoids philosophical models for mastery of the passions“ (221). AUNE, Passions in the Pauline epistles, 224–226 referiert Arbeiten zu „Paul's rhetorical use of emotional appeal (pathos)“, ohne aber klar herauszuarbeiten, dass Paulus selbst mit rhetorischen Mitteln Emotionen bei seiner Leserschaft hervorruft, ohne aber in den philosophischen πάθη pathē-Diskurs einzutreten.

⁷⁷ PORTER, ST. E., Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.–A.D. 400), Leiden 1997; SAMPLEY, P.J./LAMPE, P. (eds.), Paul and Rhetoric, New York/London 2010.

⁷⁸ RAPP, Aristoteles, Rhetorik. Vgl. DERS.: „Aristotle's Rhetoric“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition), ZALTA, E.N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/> (letzter Zugriff 14.07.2020).

⁷⁹ Dazu: OLBRIGHT, T.H./SUMNEY, J.L. (eds.), Paul and Pathos (SBLSymS 16), Atlanta 2001.

⁸⁰ Bei Paulus entspricht dem das εὐαγγέλιον euaggelion.

⁸¹ Er verweist auf seine Biographie und stellt sich selbst als Vorbild dar (Μίμησις mimēsis-Motiv 1Kor 4,16; 11,1; 1Thess 1,6; 2,14

nannt? Im Verlauf des zweiten Buches der Rhetorik definiert und analysiert Aristoteles nacheinander folgende *Emotionen*, die sich sowohl auf die Überzeugungskraft der *Person des Redners* als auch auf die Erweckung von Zustimmung bei *den Hörern* beziehen:

Zorn (ὀργή orgē II 2) gegen *Sanftmut* (πραΰτης praotēs, πράυνσις praunsis II 3)

Freundschaft (φιλία philia II 4) gegen *Feindschaft* (ἔχθρα echthra) und *Hass* (τό μισέειν to misein II 4.30)

Furcht (φόβος phobos II 5) gegen *Zuversicht* (θάρσος tharsos II 5.16)

Scham (αἰσχύνη aischynē II 6) gegen *Schamlosigkeit* (ἀναισχυντία anaischyntia II 6,23)

Wohll wollen bzw. *Freundlichkeit* (χάρις charis II 7) gegen *Unfreundlichkeit* (ἀχαριστία acharistia II 7.5)

Mitleid (ἔλεος eleos II 8) gegen *Entrüstung* (τὸ νημεσᾶν to nemesān II 9)

Neid (φθόνος phthonos II 10) gegen *Rivalität* bzw. *Wettstreit* (ζήλος zēlos II 11).

Nehmen wir diese Liste als heuristisches Inventar der Affekte, wie Aristoteles sie im Zusammenhang mit dem überzeugenden Verhalten des Redners definiert, dann zeigen sich deutliche Übereinstimmungen mit psychologisch-ethischen Verhaltensweisen, die vor allem in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen angesprochen werden. Die Mehrzahl der aristotelischen Emotionen begegnet bei Paulus im Zusammenhang ethischer Ausführungen, aber mehrfach in deutlich abgewandelter Terminologie:

Zorn (ὀργή orgē)⁸⁴, *Sanftmut* (πραΰτης prautes)⁸⁵, *Freundschaft* (φιλαδελφία philadelphia)⁸⁶ und *Liebe* (ἀγάπη agapē)⁸⁷, *Scham* (εὐσχημοσύνη euschēmosunē)⁸⁸, *Mitleid* (verbal: ἐλεέω eleeō, adjektivisch: ἐλεεινός eleeinos und ἐλεήμων eleēmōn, substantivisch: ἔλεος eleos)⁸⁹, *Wohll wollen*

bzw. *Freundlichkeit* (χάρις charis)⁹⁰, *Wettstreit* (ζήλος zēlos)⁹¹, *Hass* (verbal: μισέω miseō)⁹², *Furcht* (φόβος phobos)⁹³, *Neid* (φθόνος phthonos)⁹⁴.

Vor dem Hintergrund der *Ars Rhetorica* wird deutlicher, dass die genannten paulinischen Gefühls- und Verhaltensweisen nicht einseitig im Zusammenhang von Tugend- und Lasterkatalogen oder -reihen zu lesen sind, sondern sich *gleichzeitig* von ihrer psychologisch-affektiven Qualität wie von ihrer ethischen Dimension her beschreiben lassen und den jeweiligen ‚Tugenden‘ bzw. guten Verhaltensformen eine emotive Qualität hinzufügen.

4. Die ethisch-emotionale Kultivierung der paulinischen Gemeinden

Ich richte nun den Blick noch einmal auf unser *Thema*, das am Schnittpunkt von *ancient ethical theory* und *history-of-emotions*-Forschung liegt. Eine Darstellung der paulinischen Ethik aus der Perspektive emotionaler Kultivierung ist noch nicht geschrieben worden. Besonders reizvoll ist die Frage, ob Paulus eigene Akzente im Bereich der emotiven Ethik gesetzt hat. Ich verenge im Folgenden nochmals die Perspektive und konzentriere mich auf *ein* Teilthema aus dem Bereich der *konstruktiven* Emotionen: auf *Freundschaft und Liebe* als paulinische Begriffe, die in besonderer Weise ethische und emotionale Komponenten miteinander verbinden. In den Paulusbriefen und den Briefen der ‚Paulusschule‘ werden um diese Begriffe herum neue Formen des emotional-ethischen kommunikativen Miteinanders entwickelt, empfohlen und gelehrt, die das eigene emotive Ethos der Christus-bekennenden paulinischen Gemeinden ausmachen. In drei Texten wird die konstruktive ethische Dimension emotionaler Aspekte bei Paulus exemplarisch deutlich: in 1Kor 13, in Phil 2 und im Brief an Philemon.

4.1. Paulus leitet seinen Text über die ἀγάπη agapē mit dem ethisch konnotierten Begriff des „Weges“ ein.⁹⁵

⁸⁴ Eph 4,31; Kol 3,8. Vgl. Jak 1,19f. – Ich verweise auch auf die Belege in den übrigen Briefen.

⁸⁵ 1Kor 4,21; Gal 5,23; 6,1; Eph 4,2; Kol 3,12; 2Tim 2,25; Tit 3,2. Vgl. Jak 1,21; 3,13; 1Petr 3,16. Πραῦπαθία Praupathia 1Tim 6,11.

⁸⁶ Φιλία Philia begegnet nicht im NT (nur Jak 4,4 negativ), φιλαδελφία philadelphia: Röm 12,10; 1Thess 4,9Hebr 13,1; 1Petr 1,22; 2Petr 1,7, φιλόστοργος philostorgos: Röm 12,10. Zum Thema WISCHMEYER, Agape, 186–190, mit Lit.

⁸⁷ Siehe unten.

⁸⁸ Αἰσχύνη Aischynē wird bei Paulus nur negativ als „Schande“ gebraucht. Für „Scham“ im Sinne des Wohlanständigen steht: εὐσχημῶν euschēmōn 1Kor 7,35; 12,24, εὐσχημόνως euschēmonōs Röm 13,13; 1Kor 14,40; 1Thess 4,12, εὐσχημοσύνη euschēmosunē 1Kor 12,23.

⁸⁹ Bei Paulus überwiegend von Gottes Erbarmen gebraucht. Ethisch konnotiertes Verb: Röm 12,8. Ethisch konnotiert außerhalb der paulinischen Briefe: Mt 9,23; 23,23; Lk 10,37; Jak 2,13; 3,17. Ἐλεήμων Eleēmōn: Mt 5,7.

⁹⁰ Paulinisches Vorzugswort.

⁹¹ In den Paulusbriefen als destruktive Emotion: Röm 13,13; 1Kor 3,3; 2Kor 12,20; Gal 5,20; Phil 3,6; Jak 3,14.16. (An anderen Stellen positiv).

⁹² Tit 3,3; 1Joh 2,9 und öfter. Dazu WISCHMEYER, Agape, 178–181, mit Lit.

⁹³ Röm 8,15; 13,3.7; 1Kor 2,3; 2Kor 7,5.11.15; Eph 6,5; Phil 2,12; 1Tim 5,20. Mehrfach in Hebr.; 1Petr.; 1Joh.; Jud 23.

⁹⁴ Röm 1,29; Gal 5,21 (Lasterkataloge); Phil 1,15.

⁹⁵ Vgl. WISCHMEYER, O., Der Höchste Weg. Das dreizehnte Kapitel des 1. Korintherbriefes, (StNT 13), Gütersloh 1981. Die Wege-Metapher organisiert in der frühjüdischen Zweiwegelehre die Ethik (vgl. Die Testamente der Zwölf Patriarchen). Im NT: Mt 7,13; 21,32; 22,16. Zum Text vgl. FITZMYER, J.A., First Corinthians (The Anchor Yale Bible Commentaries), New Haven/London 2008, 487–

Und ich zeige euch einen Weg (ὁδός hodos), der alles übersteigt (1Kor 12,31).

Damit lässt sich Kapitel 13 zunächst als eine rhetorisch ausgearbeitete⁹⁶ Aufforderung, ἀγάπη agapē im Sinne von Nächstenliebe zu üben, verstehen. In Röm 13 wie schon früher in Gal 5,14 verweist Paulus selbst auf Lev 19,18, das Gebot der Nächstenliebe. Sieht man sich aber an, wie Paulus in 1Kor 13 die ἀγάπη agapē beschreibt, wird deutlich, dass hier nicht einfach ein ethischer Text bzw. eine amplificatio zu Lev 19,18 vorliegt. Von Anfang an wird die ἀγάπη agapē nicht nur zu ethischen Verhaltensformen wie Besitzverzicht und Selbstopfer (V.3) in Beziehung gesetzt, sondern ebenso oder eher deutlicher zu den Charismen (VV.8–11), wie in 12,31 thematisch vorangestellt. Dabei wird schon deutlich, dass ἀγάπη agapē nicht nur eine Tugend bzw. Verhaltensform oder eine Geistesgabe ist. Denn pneumatische Fähigkeiten (V.1), Geistesgaben (V.2) und ethische Verhaltensformen (V.3) sind ohne die Liebe „nichts“. Die Liebe ist also eine eigene Größe, den Geistesgaben und dem ethischen Verhalten benachbart, aber eigenständig. VV.12 und 13 stellen ἀγάπη agapē dann in eine endzeitliche Perspektive, die durch das Futur der Verben und durch „das Vollkommene“ (τὸ τέλειον to teleion)⁹⁷ angedeutet wird. In V.12 wird ἀγάπη agapē als Inbegriff personaler eschatologischer Begegnung angesprochen: „Wir werden von Angesicht zu Angesicht sehen“ und: „Ich werde vollständig erkennen, wie ich vollständig erkannt bin“. Diese Wendung führt in die Nähe der Sprache, die die Septuaginta auch für die sexuelle Vereinigung wählen kann. Die Verse 4–7 sind ein Zeugnis für die *Sprache der Liebe*, die Paulus entwickelt. Er beschreibt die ἀγάπη agapē weniger von ihren Handlungsformen als von ihren Verhaltensformen her, die deutlich emotionale Züge tragen. Paulus benutzt hier das kontrastive Strukturprinzip von konstruktiven und destruktiven Verhaltensformen, wie es Aristoteles in Buch II der Rhetorik anwendet: langmütig oder großherzig sein, freundlich sein⁹⁸, nicht eifern⁹⁹, nicht prahlen, sich nicht aufblasen¹⁰⁰, nicht ungehörig sein, nicht den eigenen Vorteil suchen, sich nicht zum Zorn reizen lassen (παροξύνεται paroxunetai)¹⁰¹, das Schlechte nicht nachtragen, sich nicht über das Unrecht, sondern über die Wahrheit freuen (χαίρειν chairein).¹⁰² Die Verse 7 und 8a zeichnen

das Bild einer geduldigen, treuen und ausdauernden Existenz.

Ergibt sich ein Gesamtbild? Paulus entwirft einen „Weg“, der weit mehr umfasst als tätige Nächstenliebe, wie sie in Jak 2 durchbuchstabiert wird. Dort heißt es: Erweist den Armen Respekt (2,1–7), gebt den Bedürftigen Kleidung und Nahrung (2,14–17). Das ist es, was „das königliche Gesetz der Schrift“ sagt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (2,8). Dasselbe *Ethos des Tuns* ist in klassischer Weise in Lk 10,25–37 in eine Gleichniserzählung umgesetzt. Die erklärende Schlusspointe der Erzählung heißt: „Geh hin und tu (ποίη ποιεῖ) desgleichen“. Im Vergleich dazu entwirft Paulus ein Konzept von ἀγάπη agapē, das über Besitzverzicht und Charismenbesitz gleichermaßen hinausgeht und eine eigene *ethisch und konstruktiv-emotional geprägte Gemeindekultur* entwickelt. So soll es in der korinthischen Gemeinde zugehen: liebevoll, freundlich, großherzig, rücksichtsvoll im Umgang miteinander und zugleich auf das Eschaton ausgerichtet. Paulus bewegt sich ständig zwischen eher ethischen und eher psychologisch-emotionalen Verhaltensformen hin und her und bringt sie in einen Dialog. V.12 öffnet endgültig die Perspektive: „Dann (τότε tote) werden wir in einer eschatologischen Liebesbeziehung leben“. Paulus gibt der ἀγάπη agapē jene emotionalen Züge von „Liebe“, die über eine bloß praktisch-karitative Anwendung von Lev 19,18 hinausweisen.

4.2. In Phil 2,1–4 beschwört Paulus die Gemeinde in Philippi, einträchtig zu sein, ja mehr noch: in Nachahmung Jesu Christi Demut zu üben und den/die Anderen/Andere höher zu achten als sich selbst:

1 Wenn es nun so etwas wie tröstende Ermahnung (παράκλησις paraklēsis: *consolatio/exhortatio*) in Christus [gibt], wenn es etwas wie ein Trostmittel der Liebe (παραμύθιον ἀγάπης paramuthion agapēs¹⁰³) [gibt], wenn es eine Art von Gemeinschaft im Geist (κοινωνία πνεύματος koinōnia pneumatos¹⁰⁴) [gibt], wenn es eine Form von innerster Barmherzigkeit (σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοὶ splagchna kai oiktirmoi¹⁰⁵) [gibt], 2 macht meine Freude (χαρά chara) vollkommen, dass ihr dasselbe denkt (τὸ αὐτὸ φρονήτε to auto phronēte¹⁰⁶), indem ihr dieselbe Liebe (ἀγάπη agapē) habt, einträchtig seid (σύμψυχοι sumpsuchoi), ein und dasselbe denkt (τὸ ἓν φρονοῦντες to hen phronountes), 3 nicht aus Eigennutz¹⁰⁷ und nicht aus leerer Ruhmsucht¹⁰⁸ [handelt], son-

507; ZELLER, D., Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 405–421; WISCHMEYER, Agape, 84–88.

⁹⁶ Zur Rhetorik von Kap. 13 vgl. FITZMYER, First Corinthians, 487f. (Lit.).

⁹⁷ Der Ausdruck verbindet ethische und eschatologische Bedeutungsmomente.

⁹⁸ S.o. zu Freundschaft.

⁹⁹ S.o. Anm. 103 zu ζήλος zēlos im Sinne von Rivalität, Wettstreit.

¹⁰⁰ S.o. zu Sanftmut statt Hochmut.

¹⁰¹ S.o. zum Zorn.

¹⁰² S.o. zu Freundlichkeit.

¹⁰³ „Liebevoller Zuspruch“ (Gen. qual.).

¹⁰⁴ Wohl am besten mit „geistgewirkte Gemeinschaft“ zu übersetzen.

¹⁰⁵ „Liebe voller Erbarmen“ (Hendiadyoin).

¹⁰⁶ Vgl. Röm 12,16; 15,5; 2Kor 13,11; Phil 4,2.

¹⁰⁷ Ἐπιθειά *eritheia*: Eigennutz oder Streitsucht, BAUER, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von K. Aland und B. Aland, Berlin/New York 1988, 826.

dem in Demut (*ταπεινοφροσύνη* *tapeinōphrosunē*) einander als höher erachtet als euch selbst, 4 indem jeder nicht auf das eine sehe, sondern alle auch auf das, was die anderen betrifft (*τὰ ἐτέρων ἕκαστοι* *ta heterōn hekastoi*). 5 Denkt (*φρονεῖτε* *phroneite*) das untereinander, was auch in Christus Jesus [ist bzw. gedacht werden muss].¹⁰⁹

Dieser Text führt wie in einem Brennglas die Motive von persönlicher (auf *Paulus* bezogen) und sachlicher (auf die *Hörer* bezogen) emotionaler Rhetorik und ethischer Weisung zusammen. In der viergliedrigen Protasis (V.1) bemüht Paulus acht Substantive – ein Verb fehlt –, um eine sprachlich-emotionale Brücke zur Gemeinde in Philippi herzustellen. Der briefeschreibende Redner benutzt auch in diesem Text die *Sprache der Liebe*¹¹⁰. In der kurzen Apodosis (V.2a) formuliert er seine eigene Emotion: die *χαρά* *chara*¹¹¹, die er für sich selbst in Anspruch nimmt und der Gemeinde vermitteln will (1,25). Sein Ziel ist, eine emotional gefärbte ethische Haltung in der Gemeinde in Philippi herzustellen, gleichsam ein kommunitäres Klima von Freude, Einheit, Liebe. Diese Haltung wird in den sechs Bestimmungen zur Apodosis entfaltet (V.2b–4). Es geht um eine Ethik der *κοινωνία* *koinōnia*¹¹², deren Herkunft und Wesen geistlich, d.h. geistgewirkt ist (V.1) und die sich in Einheit und Eintracht realisiert, mehr noch: in der höheren Wertschätzung des Anderen.¹¹³ Paulus fasst dieses Ethos in dem ethisch-noetischen Konzeptbegriff der *ταπεινοφροσύνη* *tapeinōphrosunē* zusammen und unterlegt diesem Begriff das Verhalten Jesu Christi als Paradigma (Phil 2,6–11). Eve-Marie Becker hat die Demut bei Paulus „zwischen Ethos und Verstandestugend“ angesiedelt¹¹⁴ und übersetzt *ταπεινοφροσύνη* *tapeinōphrosunē* als „Niedriggesinnung“.¹¹⁵ Damit ist ein weiteres Beziehungsfeld für die Konstruktion der Ethik des

Paulus geöffnet: die *φρόνησις* *phronēsis*.¹¹⁶ Paulus benutzt *φρονεῖν* *phronein* häufig im Philipperbrief, besonders markant in 2,5. Hier finden wir das Motiv des *λόγος* *logos* (Argument) aus der Rhetorik des Aristoteles. Das paulinische Konzept von Ethik umfasst Elemente des Tuns, des Verhaltens, der zwischenmenschlichen Beziehungen (Liebe)¹¹⁷, d.h. Emotionen, und der Einsicht.

Ein letztes Element ist das öffentliche Erscheinungsbild der Gemeinde, das Paulus überall wichtig ist.¹¹⁸ In Phil 1,27 stellt Paulus seine *παράκλησις* *paraklēsis* unter die Überschrift:

Wandelt bzw. führt euer Leben (*πολιτεύεσθε* *politeuesthe*¹¹⁹) nur würdig des Evangeliums des Christus, dass – sei es, dass ich komme und euch sehe oder dass ich abwesend bin – ich über euch höre, dass ihr in einem Geist steht, mit einer Seele (*μῆ ψυχῆ* *miē psuchē*¹²⁰) mitkämpft für die Glaubwürdigkeit (*πίστις* *pistis*) des Evangeliums.

Die emotionale Komponente der paulinischen Ethik, die gerade im Philipperbrief deutlich hervortritt, muss also mit den praktischen, noetischen und kommunitären Facetten zusammengesesehen werden. Die Ethik des Paulus liegt nicht nur am Schnittpunkt von Tun- oder Tugendethik und emotiver Zuwendung zum Anderen, sondern auch am Schnittpunkt von *φρόνησις* *phronēsis* und öffentlicher Präsenz und Verantwortung.

4.3 Schließlich ist der Brief an Philemon ein besonderes Beispiel für die emotive Interpretation von *ἀγάπη* *agapē* bei Paulus.¹²¹ Hier liegt nicht ein Gemeindebrief, sondern ein persönliches Schreiben vor. Paulus stellt durch sein Schreiben¹²² eine Atmosphäre von „Liebe, Glaube, Gemeinschaft“¹²³ her, die Ethik und Emotion in paradigmatischer Weise verbindet und zum Vorbild für spätere pastorale Schreiben und pastorale Sprache wurde. Paulus verzichtet auf den Sprachmodus der apostolischen Anordnung und

¹⁰⁸ *Κενοδοξία* *kenodoxia*: ntl. hap.leg. Adjektiv: Gal 5,26 ebenfalls ntl. hap.leg.

¹⁰⁹ Vgl. zum Text: HOLLOWAY, P.A., *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategies* (SNTSMS 112), Cambridge 2001; DERS., *Philippians (Hermeneia)*, Minneapolis 2017, 111–113; REUMANN, J., *Philippians (AYB)*, New Haven/London 2008, 297–333; BECKER, Demut; WISCHMEYER, O., *Paraklēsis en Christō. Phil 2,1–4 zwischen kommunitärem Ethos und apostolischer Redeform*, in: BECKER, E.-M./LÖHR, H. (Hrsg.), *Ethics and genre (in Vorbereitung)*.

¹¹⁰ Vgl. die ausführliche Analyse des Vokabulars bei REUMANN, *Philippians*, 298–304.

¹¹¹ Zu *χαρά* *chara* allgemein siehe: INSELMANN, *Die Freude. Χαρά Chara ist ein paulinischer Vorzugsbegriff zusammen mit dem Verb χαίρειν* *chairein* (besonders in Phil: *χαίρειν* *chairein* und *συγχαίρειν* *sygchairein*).

¹¹² Paulinischer Vorzugsbegriff. Vgl. auch *κοινωνεῖν* *koinōnein* (monetäre Bedeutung) und *κοινωνός* *koinōnos* mehrfach bei Paulus.

¹¹³ Dies ist ein sehr moderner Gedanke (Emmanuel Levinas).

¹¹⁴ BECKER, Demut, 161.

¹¹⁵ BECKER, Demut, 164.

¹¹⁶ Nur Eph 1,8. *Φρόνιμος* *Phronimos* Röm 11,25; 12,16; 1Kor 4,10 (kritisch); 10,15; 2Kor 11,19 (kritisch).

¹¹⁷ WISCHMEYER, *Agape*, 3: „*Liebe* ist zuerst ein Beziehungsbe-
griff“.

¹¹⁸ Exemplarisch: 1Kor 14,20–25. Paulus versteht auch den Gemeindegottesdienst als mindestens potentiell öffentliche Veranstaltung.

¹¹⁹ *Πολιτεύεσθαι* *Politheuesthai*: Apg 23,1 (sein Leben führen) und Phil 1,27; *πολιτεία* *politheia*: Apg 22,28 (Bürgerrecht) und Eph 2,12 (Bürgerrecht Israels); *πολίτευμα* *politeuma*: Phil 3,20.

¹²⁰ Gegenbegriff: „Zweiseeler“ (*δίψυχος* *dipsuchos*) Jak 1,8; 4,8.

¹²¹ Vgl. MÜLLER, P., *Der Brief an Philemon (KEK 9/3)*, Göttingen 2012, besonders 140–144 zu „Grundlegende(n) Begriffe(n) und „Sprachbilder(n) für die neue Wirklichkeit“ (140.142).

¹²² MÜLLER, *Philemon*, 68–78: Müller ordnet den Brief den Bittbriefen zu, weist aber auf den individuellen Charakter des Schreibens mit seinen Elementen von Freude und Gemeinschaft hin.

¹²³ MÜLLER, *Philemon*, 140.

bittet stattdessen Philemon, den Sklaven Onesimus wieder in sein Haus aufzunehmen. Er wählt nicht die Sprache des autoritativen Befehls (V.8 ἐπιτάσσειν *epitassein*), sondern die *Sprache der Liebe* (διὰ τὴν ἀγάπην *dia tēn agapēn*) und der *Bitte* (VV.9.10 παρακαλῶ *parakalō*) mit der starken Metaphorik der Familie: Paulus, der Vater des Onesimus, der ihn in der Gefangenschaft gezeugt hat, Onesimus der geliebte Bruder (ἀδελφός ἀγαπητός *adelphos agapētos*) des Philemon (seines Herrn) und der geliebte (ἀγαπητός *agapētos*) Philemon, der Bruder des Paulus. Die Beziehung zwischen Philemon und Paulus ist von Liebe, Freude (χαρά *chara*), Trost (παράκλησις *paraklēsis*) und Erquickung (ἀνάπαυσις *anapausis*) bestimmt. Zentraler emotiver Begriff ist das Innerste, das eigene Herz (VV.7.12.20 σπλάγχνα *splagchna*). Paulus appelliert an das Mitleid des Philemon, indem er auf seinen Status als alter Mann und Gefangener hinweist (V.9).

Der Brief ist trotz der Sprache von Liebe, Brüderlichkeit und innerer Bewegtheit nicht ein rein emotionales Schreiben. Die Autorität des Paulus bleibt durchaus gewahrt: „Im Vertrauen auf deinen Gehorsam schreibe ich dir“ (V.21). Ethisches Handeln und ethische Verpflichtung – in diesem Fall die Wiederaufnahme des Onesimus – werden nicht aufgegeben oder nur auf der emotionalen Ebene angesprochen. Vielmehr schafft Paulus mit seinem Schreiben ein Klima des kommunitären Ethos innerhalb der Christus-gläubigen Gemeinden, das emotional vertieft wird und zu einer eigenen Lebensgemeinschaft führen soll. In den Gemeinden, die Paulus gegründet hat, und zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinden soll nicht nur ein Ethos des Tuns herrschen, wie Paulus es in der Kollekte für die Armen in Jerusalem selbst vorantreibt, sondern darüber hinaus ein emotional vertieftes Ethos der ἀγάπη *agapē* im Sinne der Bruder-Liebe. Von den hier exemplarisch besprochenen und ähnlichen Texten lässt sich die kommunitäre Ethik der paulinischen Gemeinden konstruieren, die ihr Ziel weder in der individuellen Vollkommenheit der Tugenden noch in der emotionalen Empathie findet, sondern in einem gemeinschaftlichen Verhalten, das Ethos, Emotion und Sozialverhalten zu einer neuen Kultur im Horizont des Eschaton verbindet (1Kor 13,12).

Bibliographie

- ANNAS, J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Oxford 1992.
- ARISTOTLE, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Translated with Introduction, Notes, and Appendices by GEORGE A. KENNEDY, New York/Oxford 2007.
- AUNE, D.E., *Passions in the Pauline epistles: the current state of research*. In: FITZGERALD, J.T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York 2008, 221–237.
- BARTON, ST. E., *Eschatology and the Emotions in Early Christianity*, in: JBL 130, 2011, 571–591.

- BECKER, E.-M., *Der Begriff der Demut bei Paulus*, Tübingen 2015.
- BECKER, E.-M., *Die Tränen des Paulus (2Kor 2,4; Phil 3,18): Emotion oder Topos?*, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (eds.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin/Boston 2012, 361–378.
- BECKER, E.-M., *Kräfte und the Concept of „Emotional Prayer“ in Earliest Christianity: Rom 8:15 and Acts 7:60 in Their Context(s)*. in: REIF, ST.C./EGGER-WENZEL, R. (eds.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions*, Berlin/Boston 2015, 351–366.
- BETZ, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (BHT 37)*, Tübingen 1967.
- BLACK, F.C./KOUSED, J.L. (eds.), *Affect Theory and the Bible*, Atlanta 2019.
- BLACK, F.C./KOUSED, J.L., *Introduction: Some Ways to Read with Feeling*, in: BLACK, F.C./KOUSED, J.L. (eds.), *Affect Theory and the Bible*, Atlanta 2019, 1–12.
- BODDICE, R., *A History of Feelings*, London 2019.
- BODDICE, R., *The Affective Turn: Historicising the Emotions*, in: TILEAGÄ, C./BYFORD, J. (eds.), *Psychology and History: Interdisciplinary Explorations*, Cambridge 2014, 147–165.
- BODDICE, R., *The History of Emotions*, Manchester 2018.
- BREITHAUPT, F., *Kulturen der Empathie*, Frankfurt a.M. 2009.
- BREYER, TH. (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013.
- CLASSEN, C.J., *Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus*, in: WSt 107 (1994), 321–335.
- CLOUGH, P./HALLEY, J. (eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham 2007.
- CORLEY, J./EGGER-WENZEL, R., *Preface*, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (eds.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin/Boston 2012.
- DE SILVA, D.A., *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus (Septuagint Commentary Series)*, London 2006.
- EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (eds.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin/Boston 2012.
- ENGBERG PEDERSEN, T., *Paul and the Stoics*, Edinburgh/Louisville 2000.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., *The logic of action in Paul: how does he differ from the moral philosophers on spiritual and moral progression and regression?* In: FITZGERALD, J.T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York 2008, 238–266.
- ENGELN, E.-M., *Gefühle*, Stuttgart 2007.

- FELDMAN BARRETT, L./LEWIS, M./HAVILAND-JONES, J.M., *A Handbook of Emotions*, Fourth Edition, New York/London 2016.
- FITZGERALD, J.T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York 2008.
- FITZMYER, J.A., *First Corinthians (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, New Haven/London 2008.
- FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, London 1975 (²2002).
- FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden/Boston 2006.
- FRANCKE, U. u.a., Art. Gefühl, in: *HWPPh* 3, 1974, 82–94.
- FREVERT, U. u.a. (Hg.), *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2011.
- FREVERT, U., *Emotions in History: Lost and Found*, New York 2011.
- HARBSMEIER, M./MÖCKEL, S., *Antike Gefühle im Wandel*, in: *DIES*. (Hrsg.), *Pathos. Affekt. Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt 2009.
- HAYS, R.B., *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996.
- HOLLOWAY, P.A., *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategies (SNTSMS 112)*, Cambridge 2001.
- HOLLOWAY, P.A., *Philippians (Hermeneia)*, Minneapolis 2017.
- HORN, F.W., Art. Ethik (NT), in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47913/> (letzter Zugriff: 27.07.2020) 2011.
- HORN, F.W., *Ethik des Neuen Testaments 1982–1992*, in: *ThR* 60, 1995, 32–86.
- HORN, F.W., *Ethik des Neuen Testaments 1993–2009*, in: *ThR* 76, 2011, 1–36.180–221.
- HORRELL, D. G. *The Making of Christian Morality: Reading Paul in Ancient and Modern Contexts*, Grand Rapids 2019.
- INSELMANN, A., *Die Freude im Lukasevangelium*, Göttingen 2019.
- JAKOBY, H., *Neutestamentliche Ethik*, Königsberg 1899.
- KAISER, O., *Aretē und Pathos bei Philo von Alexandrien*, in: *EGGER-WENZEL/CORLEY* (eds.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin/Boston 2012, 379–429.
- KAISER, O., *Philo von Alexandria. Denkender Glaube – Eine Einführung (FRLANT 259)*, Göttingen 2015.
- KLAUCK, H.-J., *4. Makkabäerbuch (JSHRZ III 6)*, Gütersloh 1989.
- KONSTAN, D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006.
- KRAUSE, A. R., Rezension zu Mirguet, F., *An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, in: *BMCR* 2018.11.44, <https://bmcr.brynmawr.edu/2018/2018.11.44/> (letzter Zugriff 28.07.2020).
- LANDWEER, H./RENGS, U. (Hrsg.), *Klassische Emotionstheorien*, Berlin/New York 2012.
- MALHERBE, A.J., *Hellenistic Moralists and the New Testament*, in: *ANRW* 2.26.1, 267–333.
- MIRGUET, F., *An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, Cambridge/New York 2017.
- MIRGUET, F., *The Study of Emotions in Early Jewish Texts: Review and Perspectives*, in: *JSJ* 50, 2019, 557–603.
- MIRGUET, F., *What is an Emotion in the Hebrew Bible. An Experience that Exceeds Most Contemporary Concepts*, in: *BibInt* 24, 2016, 442–465.
- MIRGUET, F./KUREK-CHOMYCZ, D., *Emotions in Ancient Jewish Literature: Definitions and Approaches*, in: *BibInt* 24, 2016, 435–441.
- MÜLLER, E./SCHMIEDER, F., *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Frankfurt a.M. ²2019.
- MÜLLER, P., *Der Brief an Philemon (KEK 9/3)*, Göttingen 2012.
- NÄGELI, T., *Der Wortschatz des Apostels Paulus. Beitrag zur sprachgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments*, Göttingen 1905.
- NÜRNBERGER, A., *Zweifelskonzepte im Frühchristentum. Dipsychia und Oligopistia im Rahmen menschlicher Dissonanz- und Einheitsvorstellungen in der Antike (NTOA 122)*, Göttingen 2019.
- OLBRICHT, T.H./SUMNEY, J.L. (eds.), *Paul and Pathos (SBLSymS 16)*, Atlanta 2001.
- PLAMPER, J., *Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.
- PORTER, ST. E., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.–A.D. 400)*, Leiden 1997.
- RAPP, CH., „Aristotle's Rhetoric“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), ZALTA, E.N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/> (letzter Zugriff 14.07.2020).
- RAPP, CH., *Aristoteles, Rhetorik. Übersetzung und Erläuterungen*, 2 Bände, Berlin 2002.
- RAPP, CH., *Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen*, in: *LANDWEER/RENGS* (Hrsg.), *Klassische Emotionstheorien*, Berlin/New York 2012, 45–68.
- REUMANN, J., *Philippians (AYB)*, New Haven/London 2008.
- RICHARD, P. Art. „Ancient Ethical Theory“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ZALTA, E.N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/> (letzter Zugriff 14.07.2020).

- SAMPLEY, P.J./LAMPE, P. (eds.), *Paul and Rhetoric*, New York/London 2010.
- SCARANTINO, A./DE SOUSA, R., Art. „Emotion“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), ZALTA, E.N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion/> (letzter Zugriff 14.07.2020).
- SCHÖKEL, L.A., *A Manual of Hermeneutics* (BiSe 54), Sheffield 1998.
- SCHRAGE, W., *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen ²1989.
- SCHULZ, S., *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987.
- SCHUMACHER, T., *Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffs πίστις* (BBB 168), Göttingen 2012.
- SCORNAIENCHI, L., *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität* (NTOA 67), Göttingen 2008.
- SHANTZ, C., *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge 2009.
- SPENCER, F.S. (ed.), *Mixed Feelings and Vexed Passions: Exploring Emotions in Biblical Literature* (RBSt 90), Atlanta 2017.
- SPICQ, C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1970.
- THEIBEN, G., *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.
- THEIBEN, G., *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen ²1993.
- THEIBEN, G./VON GEMÜNDEN, P., *Affekte in den synoptischen Evangelien. Die Bedeutung der literarischen Gattung für die Darstellung von Zorn, Begierde, Furcht/Angst und Neid*, in: VON GEMÜNDEN, P./HORRELL, D.G./KÜCHLER, M. (Hrsg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS für G. Theiben zum 70. Geburtstag*, (NTOA 100), Göttingen 2013, 255–284.
- THEIBEN, G./VON GEMÜNDEN, P., Art. *Emotions/New Testament*, in: *EBR* 7, 2013, 829–831.
- VAHRENHORST, M., *Kultische Sprache in den Paulusbrieffen* (WUNT 230), Tübingen 2008.
- VEGGE, T., *Die kulturelle Prägung: Sprache, Erziehung, Bildung*, in: HORN, F.W. (Hrsg.), *Paulus-Handbuch*, Tübingen 2013, 66–72.
- VOGT, TH., *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag* (NTOA 26), Freiburg/Göttingen 1993.
- VON GEMÜNDEN, P., *Affekte und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum*, in: THEIBEN, G./VON GEMÜNDEN, P. (Hrsg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007, 249–269.
- WENDLAND, H.-D., *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen ²1975.
- WINSTON, D., *Philo of Alexandria on the rational and irrational emotions*, in: FITZGERALD J.T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York 2008, 201–220.
- WISCHMEYER, O., *1Korinther 13. Das Hohelied der Liebe zwischen Emotion und Ethos*, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (eds.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011: Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin/Boston 2012, 343–359.
- WISCHMEYER, O., *A New Testament Approach to (Biblical) Ethics from the Perspective of Language: Moods of Ethical Speech in NT Texts and Their Hermeneutical Relevance*, in: RABENS, V./GREY, J.N./KAMELL KOVALISHYN, M. (EDS.), *Key Approaches to Biblical Ethics: An Interdisciplinary Dialogue*, Leiden 2020 (im Druck).
- WISCHMEYER, O., *Der Höchste Weg. Das dreizehnte Kapitel des 1. Korintherbriefes*, (StNT 13), Gütersloh 1981.
- WISCHMEYER, O., *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015.
- WISCHMEYER, O., *Paraklēsē en Christō. Phil 2,1–4 zwischen kommunitärem Ethos und apostolischer Redeform*, in: BECKER, E.-M./LÖHR, H. (Hrsg.), *Ethics and Genre* (in Vorbereitung).
- WISCHMEYER, O., *Prayer and Emotion in Mark 14:32–42 and Related Texts*, in: REIF, ST.C./EGGER-WENZEL, R. (eds.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions Associated with Jewish Prayer in and Around the Second Temple Period* (DCLS 26), Berlin/Boston 2015, 335–349.
- ZELLER, D., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.
- ZIMMERMANN, R. (Hg.), *Ethik des Neuen Testaments*, Tübingen 2021 (in Vorbereitung).
- ZIMMERMANN, R., *Die Logik der Liebe* (BThSt 162), Göttingen 2016.