Journal of Ethics in Antiquity and Christianity

2 (2020)

ISSN 2627-6062

Herausgegeben vom Forschungsbereich
"Ethik in Antike und Christentum"

Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer
Dorothea Erbele-Küster
Esther Kobel
Michael Roth
Ulrich Volp
Ruben Zimmermann

Inhalt: Emotionen und Ethik
Content: Emotions and Ethics

Editorial: Ethik nach Gefühl? 3
Editorial: Ethics according to Feelings? 4

Artikel

Zorn und Sanftmut (Martin Fritz) 6
Emotionen als formative Elemente neutestamentlicher Ethik am Beispiel des Paulus (Oda Wischmeyer) .. 25
A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought (Susan Wessel) 40
"Fear (not)!" – Emotion and Ethics in Deuteronomy (Sara Kipfer / Jacob L. Wright) 50

Dialog

Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis (Christoph Ammann) 64
Ethische Bildung in und mit der Natan-David-Erzählung (2 Sam 12) (Friederike Schücking-Jungblut) 67

Miszellen

Das vergessene ethische Stichwort: Eifer (Thiemo Breyer) 72
Virtue Before Knowledge: *Docilis* as Vice in Jerome (Douglas Estes) 78

Rezensionen

Review of: Susan Wessel, On Compassion, Healing, Suffering, and the Purpose of the Emotional Life (Reading Augustine series) (Adam Trettel) 84
Review of: Martha C. Nussbaum, The Monarchy of Fear. A Philosopher looks at our Political Crisis (Tanja Smailus) 86
Rezension zu: Fritz Breithaupt, Die dunklen Seiten der Empathie (Ulrike Peisker) 88
Rezension von: Irmtraud Fischer u.a. (Hg.), Mitleid und Mitleiden (Jonathan Lachmann) 90

Impressum 93

Editorial: Ethik nach Gefühl?

Ulrich Volp, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
Esther Kobel, Dorothea Erbele-Küster, Michael Roth, Ruben Zimmermann

Forschungsbereich „Ethik in Antike und Christentum (e/αc)“
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Deutschland

DOI 10.25784/jeac.v2i0.286

Liebe Leserin, lieber Leser

„Although many of us may think of ourselves as *thinking creatures that feel*, biologically we are *feeling creatures that think*.“ So schreibt Jill Bolte Taylor in dem Buch *My Stroke of Insight*. Gefühle sind den Menschen mit ihren Körpern immer schon gegeben und lösen unmittelbar physiologische Prozesse aus: Freude setzt sich in Tanz oder Freudensprünge um, Trauer lässt Tränen fließen, Zorn schüttelt den ganzen Körper. Stehen sie damit im Gegensatz zur ethischen Reflexion, weil sie möglicherweise Handeln auslösen können, ohne dass dies zunächst kritisch durchdacht wurde? Schon der antike christliche Denker Clemens von Alexandrien entwarf in diesem Sinne das Ideal des vollkommenen Christen, den er „frei von jeder seelischen Erregung denken“ wollte. „Denn die [christliche] Erkenntnis bewirkt Selbstbeherrschung, die Selbstbeherrschung aber eine Haltung der Leidenschaftslosigkeit: … die Frucht der vollständigen Ausrottung der Begierden … sowie auch der guten Regungen“ (*Stromata* 6,9,74). Oder verhält es sich vielleicht ganz anders? Haben nicht die „guten Regungen“ ihren eigenen Platz und ihre Aufgabe gerade in der ethischen Reflexion? Sind sie nicht unverzichtbarer Teil der für ethische Entscheidungen grundlegenden Wahrnehmung von Situationen? Kann oder muss sich die Ethik aber deswegen „nach Gefühl“ ausrichten, oder kommt sie lediglich in der menschlichen Reaktion erst „nach“ der Emotion? Menschliche Entscheidungen und damit auch ethische Entscheidungen stehen jedenfalls immer in einem Verhältnis zur emotionalen Situation der Entscheidenden. Sie können von ihnen beeinflusst oder gar motiviert, aber auch zum Zwecke der Entscheidung bewusst unterdrückt werden. Menschen können allerdings auch von ihren Emotionen „überwältigt“ werden und „im Überschwang“ handeln. Solche Reaktionen sind oft individuell und damit schwer verallgemeinerbar. So schwierig die Emotionen mit der vernünftigen Urteilsbildung zu vermitteln zu sein scheinen, so wenig kann aber das ethische Nachdenken stattfinden, ohne die Emotionen in den Blick zu nehmen.

Genau dies will diese Ausgabe unserer Zeitschrift „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity“ unternehmen. Es sollen dabei biblische Auffassungen von Emotionen genauso thematisiert werden wie die antike Philosophie und Theologie, die sich ausführlich mit menschlichen Leidenschaften beschäftigte. Denn die Antike ist selbst bereits Entdeckungsraum des ethischen Nachdenkens, weil hier differenzierte Überlegungen zum Verhältnis von Emotion und Ethik und anderen Formen der reflektierten menschlichen Interaktion angestellt wurden. Die folgende Ausgabe gibt nun dazu einen Einblick in verschiedene Fachperspektiven und Positionen (die nicht unbedingt denen des Herausgeberkreises entsprechen müssen). Einige Beiträge nehmen dabei etwa die Emotionen Sanftmut, Zorn, Eifer, Ärger und Furcht genauer in den Blick. Die Herausgeberinnen und Herausgeber hoffen, dass die Lektüre positive Reflexionen aber vielleicht auch „gute Regungen“ auslösen möge. Sollte dies in Impulsen zum Weiterdenken münden, so ist es dem Herausgeberkreis jedenfalls ein Vergnügen, Beitragsangebote in allen Kategorien der Zeitschrift (Artikel / Miszellen / Dialog / Thesenreihen / Rezensionen) entgegen zu nehmen.

Wir wünschen viel Freude beim Lesen!

Editorial: Ethics according to Feelings?

Ulrich Volp, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
Esther Kobel, Dorothea Erbele-Küster, Michael Roth, Ruben Zimmermann

Research Centre "Ethics in Antiquity and Christianity (e/αc)"
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Germany

DOI 10.25784/jeac.v2i0.287

Dear readers,

"Although many of us may think of ourselves as *thinking creatures that feel*, biologically we are *feeling creatures that think*," writes Jill Bolte Taylor in the book *My Stroke of Insight*. As bodily creatures, feelings have always accompanied people and directly trigger physiological processes: Joy often expresses itself in dance or leaps of joy, grief can cause tears to flow, anger sometimes shake the whole body. Do these emotions stand in contrast to ethical reflection, since they often trigger action devoid of initial, critical thought? The ancient Christian thinker Clement of Alexandria in this sense sketched the ideal of the perfect Christian, whom he considered "free from all emotions of the soul." "Because [Christian] knowledge brings about self-control, and self-control brings about an attitude of absence of emotion: ... the fruit of the complete eradication of desires ... as well as of good affections" (*Stromata* 6.9.74). Or do they not perhaps behave quite differently? Do not the "good affections" have their own place and their own task precisely in ethical reflection? Are they not an indispensable part of the perception of situations that are fundamental for ethical decisions? Can or must ethics therefore be oriented "according to feeling," or does it come "after" the human response of emotion? In any case, human decisions and thus ethical decisions are always related to the emotional situation of the one making the decision. They can be influenced or even motivated by them, but also consciously suppressed for the purpose of the decision. People, however, can also be "overwhelmed" by their emotions and act "in excitement." Such reactions are often individual and therefore difficult to generalize. As difficult as it seems to convey emotions with reasonable judgement, ethical reflection cannot take place without a consideration of the emotions.

This is precisely what this issue of the "Journal of Ethics in Antiquity and Christianity" investigates. Biblical conceptions of emotions will be discussed as well as ancient philosophy and theology dealing extensively with human passions. The ancient world makes room for reflections about ethics, since here various considerations are made about the relationship between emotion, ethics, and other forms of human interaction. The following issue offers insights on this topic from various disciplines and positions (which must not necessarily align with the views of the editors). Some contributions take a closer look at emotions such as gentleness, wrath, zeal, anger, and fear. The editors hope that the reading may provoke positive reflections, and perhaps also "good impressions." Should this provide stimulus for further thought, it would be a pleasure for the editors to receive offers for contributions in all categories of the journal (articles / miscellaneous / dialogue / theses / reviews).

We wish you an enjoyable read!

(*Translated by Andrew Bowden*)

Artikel

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 Ethik[1]

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 Pflichts- 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 kognitiven 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 sozialethischen 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 ([1]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] 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

[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 Renaissancen in der deutschen Ethik mussten im Rahmen dieser Einleitung ganz abgeblendet werden. Zu nennen wären aus jüngerer Zeit 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 RGG^4. Die Einträge in RGG^1 (Otto Baumgarten; noch einmal abgedruckt in RGG^2) und RGG^3 (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 Hefftigkeit 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 werturteilstheoretischen 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 Geringschätzung 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 angefeuret 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 gäntzlich 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 gäntzlich 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 Geistessphäre 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 anlehnenden) 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-

[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 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 Autoribus Proposita, 1659. Vgl. auch J. THOMASIUS, 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" Charakter-Tugenden 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.

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 tabellarischen 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 Beleumundung 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 gedültigs, 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; THOMASIUS 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 πραΰς *(praŭs)*, in der Vulgata *mitis*.

[45] Mt 11,29 (Luther); der Originaltext hat wieder das griechische Adjektiv πραΰς *(praŭs)*; in der Vulgata wieder *mitis*.

[46] Mt 21,5 (Luther); das griechische Original gebraucht wieder πραΰς *(praŭs)*, die Vulgata *mansuetus*.

[47] Vgl. zu den Stellen auch HARNACK 1920.

[48] Vgl. z.B. S. J. BAUMGARTEN ([1]1738) [5]1756, §§ 266f, S. 395–397; siehe dazu unten Anm. 108. Bei BUDDE 1727, I,I,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. Sanfftmuth 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 Zornesmäßigung 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 1706[54], 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. „Menschenfreundschaft“[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. THOMASIUS 1710, S. 193: „Das 5. Hauptstück: Von der allgemeinen Liebe aller Menschen“.

[53] Vgl. dazu SCHNEIDERS 1971.

[54] THOMASIUS 1706, S. 184.

[55] THOMASIUS 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. THOMASIUS 1710, S. 196f; THOMASIUS 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: „Habitu 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'Ame* (1649) dafür als Muster herangezogen wird. Vgl. zu deren Ethikbegründungsfunktion 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 definitorischer 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 gröste menschliche Elend“[65] ist, der Friede hingegen „eins der grösten 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 erwachsenden 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 kränkbaren, hochgradig „empfindlichen Menschen", der alles Mögliche „für Beleidigungen zu halten" geneigt ist,[81] steht der völlig unempfindliche Zeitgenosse gegenüber, dessen „Phlegma" ihn gänzlich „fühlloß" 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

[76] Vgl. THOMASIUS 1654, Nr. 25: „affectus complexus".

[77] Vgl. THOMASIUS 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; THOMASIUS 1654, Nr. 13.

[80] Vgl. WOLFF, Phil. mor. V, § 251f, S. 350f. Das Herausstellen dieser Deutungskomponente nimmt den modernen urteilstheoretischen Emotionsbegriff etwa bei Martha C. Nussbaum vorweg. Insofern Wolff als psychologischen Urteilsgrund der betreffenden Unrechtsschätzung verschiedene Begehrungen (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 unvorsetzliche 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 Auffächerung des traktierten Tugendfeldes ‚Beleidigungsumgang' offensichtlich der theologischen Ethik seines älteren Bruders Siegmund Jacob gefolgt: vgl. S. J. BAUMGARTEN ([1]1738) [5]1756, §§ 266f, S. 395–397. Siehe dazu unten Anm. 108.

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 Wolff[91] – 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 Gemütshaltung, 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 bef[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 duldender „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 ([1]1738) [5]1756, § 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 Moraltheologie; vgl. z.B. BUDDE 1727, I,I,IV, §§ XXXI–XLV, S. 103–114. Bei Wolff wird die Selbstliebe nicht im Rahmen der ‚Plichten 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 Schaden[106] 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 offenes Ausbrechen. Und als Bereitschaft, von einer Genugtuung für den entstandenen Schaden abzusehen, oder als ‚Vergebungswilligkeit' 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 Doppelaffekt 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 Affekt 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 *sanfftmüthig*. Und also ist die *Sanfftmuth* 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 ‚Vergebungsbereitschaft' 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 ([1]1738, [5]1756), die jedenfalls für die terminologische Fassung bei A. G. Baumgarten und G. F. Meier die mutmaßliche Hauptquelle darstellt: „Die *Sanftmütigkeit* bestehet 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 Verfaren, 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 *Versönlichkeit* 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 ([1]1738) [5]1756, § 121, S. 144, spricht im Paragraphen über die „Selbstliebe“ von einem „angebornen 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 Begehrungsvermögen (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 ‚Begehrungen' 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 Begehrungskräfte (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 unterdrucken, *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. BUDDE 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 lebhafte oder „farbige" Vorstellungen von Gütern oder Übeln bildet und sich vorhält, kann das affektive Begehrungsvermögen 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.] vorstelt, 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 Tugenden 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, vermittels 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 ([1]1740), Halle/S. [3]1763.

BAUMGARTEN, OTTO: Art. Sanftmut, in: RGG[1] Bd. 5 (1913), Sp. 251f; wieder abgedruckt in: RGG[2] Bd. 5 (1931), Sp. 111.

BAUMGARTEN, SIEGMUND JACOB, Unterricht von dem rechtmäßigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral zum akademischen Vortrag ausgefertigt ([1]1738), Halle/S. [5]1756.

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

BUDDE, JOHANN FRANZ, Institutiones theologiae moralis variis obervationibus illustratae, Leipzig [2]1727 (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.

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

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

DESCARTES, RENÉ, Les Passions de l'Ame/Die Leidenschaften der Seele (1649), franz./dt., hg. von KLAUS HAMMACHER, Hamburg [2]1996 (PhB 345).

DÖRING, SABINE A., Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: Dies. (Hg.), Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main [3]2013, 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 HAUßMANN/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 (BHTh 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 [2]1996 (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. Geburtstage, 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 [4]1930 (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 [3]1931 (Ndr. München 1968).

LOTTER, MARIA-SIBYLLA, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin [2]2016.

LUTHER, MARTIN, Großer Katechismus/Catechismus major (1529), in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen [11]1992, 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: RGG[3] Bd. 5 (1961), Sp. 1363f.

MEIER, GEORG FRIEDRICH, Philosophische Sittenlehre ([1]1753–1761), Halle/S. [2]1762–1774.

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 [4]2018.

NUSSBAUM, MARTHA C., Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge/Mass. [8]2008.

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 [3]2013, S. 169–201.

ROHLS, JAN, Geschichte der Ethik, Tübingen [2]1999.

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 Vortreflichen 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.

THOMASIUS, 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.

THOMASIUS, CHRISTIAN, Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhaft zu lieben Als dem eintzigen Mittel zu einem glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen. Oder Einleitung Zur Sitten-Lehre, Halle/S. [5]1710.

THOMASIUS, JACOB, Breviarium Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum, Leipzig 1658.

THOMASIUS, JACOB, Disputatio Ethica De Mansuetudine. Inclytae Facultatis Philosphicae permissu proposita a M. Jacobo Thomasio (…), Respondebit Paulus Philippus Röberus, Leipzig 1654.

THOMASIUS, 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 Glückseeligkeit, Halle/S. 1720 (= Deutsche Ethik).

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

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 Moralphilosophie[1] 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 Begriffscluster, die durch Einflüsse aus verschiedenen *Sprachen* – Griechisch[2], Lateinisch, Französisch, Englisch –, aus verschiedenen *Epochen* der jeweils nationalen und internationalen Ideen- und Literaturgeschichte[3] 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-definitorischen 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 definitorische 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 definitorische 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 angloamerikanischen 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

[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. [2]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).

[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“.

Begriffen, nämlich *Gefühl* – ein zentraler Begriff in der deutschen Literatursprache – spielt im wissenschaftlichen Diskurs als terminologisch international zu wenig anschlussfähig[9] – keine führende Rolle. Während das Griechische die *Emotionen* mit dem einen Substantiv πάθος *pathos*/πάθη *pathē* 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 Bedeutungsbereiche 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 Verfügung[12] und macht die Verbindung zwischen dem Emotionen-Thema und der Psychologie einerseits und der deutschen Literatur andererseits besonders deutlich.[13]

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 Wittgenstein[14] 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

[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 (RBSt 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, vorsprachlichen, 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 ENGELEN, E.-M. Gefühle, Stuttgart 2007 (kommentierte Lit.).

[13] HARBSMEIER, M./MÖCKEL, S., Antike Gefühle im Wandel, in: DIES. (Hrsg.), Pathos. Affekt. Emotion. Transformationen der Antike, 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 „Gemüthsbewegung“ 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 gehören[21], 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 philanthrōpia 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, *prosoziales 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 Lehrbüchern[31], 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 [2]1975; SCHULZ, S., Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987; SCHRAGE, W., Ethik des Neuen Testaments (GNT 4), Göttingen [2]1989; 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 Empathie[39] für das Thema der Emotionen anschlussfähig.

2.2 Die *Emotionenforschung* ist eine junge Disziplin, die sich schnell zu einem weit verzweigten Unternehmen entwickelt hat[40], 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 überschneiden[41]: 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./KOOSED, J.L. (eds.), Affect Theory and the Bible, Atlanta 2019, darin: BLACK, F.C./KOOSED, 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 gegenwärtig[46] einen entscheidenden Bereich der Emotionenforschung 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 Israel[48], des antiken Judentums[49] 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. Theißen 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. Aune[55] und Troels Engberg-Pedersen im spezialisierten Rahmen philosophiegeschichtlicher 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: TILEAGĂ, 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] THEIßEN, G., Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen ^{2}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: THEIßEN, 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: in: VON GEMÜNDEN, P./HORRELL, D.G./KÜCHLER, M. (Hrgs.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS für G. Theißen 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 Matthäus-Evangeliums (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 aphatheia. 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, verfolge 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] wieweit 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 müssen[64], 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 Motivik 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 Alexandrien, 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: Philons 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 Emotionenforschung 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 lupē 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 Zusammenhängen[70]: 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 [2]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. [2]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 Emotionenforschung mit ihren unterschiedlichen Ansätzen ist, wie Mirguets Überblick zeigt, strukturell nicht weit von Aristoteles entfernt.

pathē[74] und des ἦθος ēthos[75] 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 Rhetorik[78] 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 *Redner* [79]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 richten[80], „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 Selbsterklärung[81] 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, εὔνοια 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 εὔνοια eunoia[82], zu den Affekten. Aristoteles sagt: „Über Wohlwollen (εὔνοια 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 Verfassung[83] 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-

[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 pathei epithumias): ausschließlich als (negative) sexuelle Leidenschaft verstanden. Aune, Passions, betont diesen philosophiegeschichtlich 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-Dikurs 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: OLBRICHT, 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 (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.

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* (πραότης praotēs, πράϋνσις praunsis II 3)
>
> *Freundschaft* (φιλία philia II 4) gegen *Feindschaft* (ἔχθρα echthra) und *Hass* (τό μισεῖν 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)
>
> *Wohlwollen* bzw. Freundlichkeit (χάρις charis II 7) gegen *Unfreundlichkeit* (ἀχαριστία acharistia II 7.5)
>
> *Mitleid* (ἔλεος eleos II 8) gegen *Entrüstung* (τὸ νεμεσᾶν to nemesān II 9)
>
> *Neid* (φθόνος phthonos II 10) gegen Rivalität bzw. *Wettstreit* (ζῆλος 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 prautēs)[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], Wohlwollen bzw. Freundlichkeit (χάρις charis)[90], Wettstreit (ζῆλος 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 kommunitären 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. Πραϋπαθία 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: εὐσχήμων 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 ausgearbeitete[96] 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 sein[98], nicht eifern[99], nicht prahlen, sich nicht aufblasen[100], 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 (ποίει poiei) 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 agapēs[103]) [gibt], wenn es eine Art von Gemeinschaft im Geist (κοινωνία πνεύματος koinōnia pneumatos[104]) [gibt], wenn es eine Form von innerster Barmherzigkeit (σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί splagchna kai oiktirmoi[105]) [gibt], 2 macht meine Freude (χαρά chara) vollkommen, dass ihr dasselbe denkt (τὸ αὐτὸ φρονῆτε to auto phronēte[106]), indem ihr dieselbe Liebe (ἀγάπη agapē) habt, einträchtig seid (σύμψυχοι sumpsuchoi), ein und dasselbe denkt (τὸ ἓν φρονοῦντες to hen phronountes), 3 nicht aus Eigennutz[107] und nicht aus leerer Ruhmsucht[108] [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 ζῆλος 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] Ἐριθεία *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.

> dern 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 ἑτέρων 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“ angesiedelt[114] 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 (μιᾷ ψυχῇ miai psuchēi[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 zusammengesehen 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 Schreiben[122] 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 sugchairein).

[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 Beziehungsbegriff“.

[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 [2]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., Krázein and 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./KOOSED, J.L. (eds.), Affect Theory and the Bible, Atlanta 2019.

BLACK, F.C./KOOSED, J.L., Introduction: Some Ways to Read with Feeling, in: BLACK, F.C./KOOSED, 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: TILEAGĂ, 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.

ENGELEN, 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 ([2]2002).

FORTENBAUGH, W. W., Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric, Leiden/Boston 2006.

FRANCKE, U. u.a., Art. Gefühl, in: HWPh 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. [2]2019.

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 [2]1989.

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 Neurobiolo<gy 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.

THEIßEN, G., Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007.

THEIßEN, G., Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen [2]1993.

THEIßEN, 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. (Hrgs.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS für G. Theißen zum 70. Geburtstag, (NTOA 100), Göttingen 2013, 255–284.

THEIßEN, G./VON GEMÜNDEN, P., Art. Emotions/New Testament, in: EBR 7, 2013, 829–831.

VAHRENHORST, M., Kultische Sprache in den Paulusbriefen (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: THEIßEN, 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 [2]1975.

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., 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).

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.

A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought

Susan Wessel

Catholic University of America
Washington, DC 20064
USA

DOI 10.25784/jeac.v2i0.290

Abstract

Among the ancient philosophers and the early Christians, anger was understood along a continuum. Aristotle and Philodemus believed that anger, under the right conditions, could be useful and even advantageous. Some such as Seneca and Clement, refused the possibility of any sort of anger among the most enlightened, whereas Evagrius and Cassian permit anger that is expressed toward oneself for any perceived vices. Gregory of Nyssa believed that with ascetic training, anger could be transformed into the virtue of courage. Similar to Plutarch, John Chrysostom believed that anger is an expression of social tyranny and must be curbed for virtue to thrive. Tertullian is distinct for understanding anger in the context of the faith and the patience that the advent of Christ made come alive. Left uncontrolled, anger is a spiritual deception that negates the new law of Christ. Plutarch, Lactantius, and Augustine, in contrast, admit a righteous form of anger under certain conditions.

In the ancient world, philosophers disagreed concerning the value of anger for the moral life. Some, such as Aristotle, believed that anger could be useful in motivating people to undertake courageous actions that might have eluded them otherwise. Under the right conditions, anger for apparent slights that are said to be undeserved[1] deliver the drive and the passion needed to accomplish specific tasks, including those related to war and state affairs.[2] The related sensation of pain, whether physical, emotional, or social, provokes the person feeling it to remedy perceived injustices.

Other philosophers, such as the Stoic, Seneca (d. 65 AD), count anger (*ira*) among the negative emotions that the philosopher is supposed to restrain, or even eliminate entirely. This is consistent with his view that the Stoic can attain greatness by making himself invulnerable to provocation.[3] There is no place for anger in such a moral framework. Although it is true that he, like Aristotle, recognizes in anger the desire for revenge, that is where the similarity ends. To the extent that Seneca considers this sort of desire unreliable for ethical inspiration, he differs from Aristotle. To become angry, for Seneca, is to surrender to an interior force contrary to the steady operation of reason that is supposed to guide the philosopher's mind. "[With anger], the mind is driven by none more frantic nor susceptible to its own power, and, if it succeeds, by none more arrogant, or, if it fails, by none more insane."[4] In its full expression, anger overwhelms the normal processes of self-regulation to the point that the mind no longer functions rationally. Once reason has been suppressed, the person driven by anger is no longer free. There can be no freedom, and, therefore, no power once the mind relinquishes itself to the drive to dominate through the tyranny of desire.

For Seneca, anger is a compound emotional state that requires two distinct mental operations to bring it about. It needs the experience of pain, on the one hand, and the desire to avenge a perceived injustice, on the other.[5] Neither condition being met separately is sufficient to provoke anger. Corinne Gartner has said: "Several cognitively demanding elements constitute anger proper: grasping, thinking evalua-

[1] ARISTOTLE, Rhetorica, 2.21, 378a, 31–33.
[2] SENECA, De Ira, 3.3.5–6.
[3] Ibid., 3.6.1.
[4] Nulla itaque res urget magis attonita et in vires suas prona et, sive successit, superba, sive frustratur, insana. Ibid., 3.1.5, ed. HERMES, EMIL, 109, 9–11.
[5] SENECA, De ira, 2.1.3–4.

tively, condemning, punishing."[6] The complexity of the emotion argues against anger being a simple impression – a *species* – that a person responds to. There is too much mental activity involved for Seneca to count it among the incipient emotions, the so-called involuntary passions that even the Stoic wise man experiences occasionally. The impression of an injury, which the subject experiences as pain, needs the approval and assent of the mind for it to be expressed as rage.

Seneca's definition of anger accomplishes two objectives. First, it classifies anger as a passion that is uniquely problematic. Katja Maria Vogt has shown that Seneca objected to the distinctive way in which anger responds to the incipient impression of harm. Other emotions, such as fear, respond to harm more efficiently. Though fear, like anger, is triggered by the impression of impending harm, fear results in an action – escape or flight – that depends on no particular mental deliberation. The response to fear is immediate, and the action the subject takes is usually consistent with avoiding the harm she faces. With anger, in contrast, the response of the subject has no particular ethical connection to the perceived injustice. As Vogt has put it, "To set off an action through assent to an impression which doesn't present us with what we are going to do, but simply propels us into some direction, is on Stoic premises, clearly unwise."[7] Anger is unacceptable to the Stoic, for by its nature it arises when the person becomes unhinged. Anything can happen when some apparent slight then receives the mental assent and approval that lets anger thrive.

Second, Seneca's definition of anger leaves open the possibility that it can be remedied with the appropriate therapy. To the extent that mental assent is needed for anger to grow, the potential exists for developing therapies that target the mental processes involved in anger specifically. Seneca identifies three circumstances in which therapy should be used: i) to prevent anger from arising; ii) to restrain anger that has begun already; and iii) to calm anger in another.[8] To prevent anger from developing, Seneca recommended that one reflect upon its negative consequences, including the violent acts one might commit while under its control. Since anger is, as Seneca put it, petty and narrow-minded,[9] it threatens to undermine the humanity of the person expressing it. Another strategy to prevent anger from arising is to maintain a Stoic sense of calmness in the face of life's unpredictable events.[10]

To curb present anger, Seneca recommends controlling it by inhibiting its signs and concealing its effect. He offered the example of Socrates, who was known to have lowered his voice and limited his speech whenever anger threatened to erupt inside him. It made no difference that Socrates' closest friends perceived the interior struggle. The attempt to conceal the emotional challenge served as a kind of behavioral therapy. It was a way to check himself and forestall the anger before it set in. Seneca explained that Socrates thought it better to harm himself with the emotional struggle, than others with his anger.

To calm anger in another, Seneca recommends applying the same sorts of therapies that are used to soothe those who experience grief.[11] Generally, this entails reminding the person that the lapse of time will ease the pain of loss with respect to grief, and of harm with respect to anger. As part of the behavioral modification, the person is to be told that just as there is no end to the possibilities for loss, there are opportunities everywhere to feel the harm and slights that give rise to anger. In all cases, the strategy recognizes and discloses the narrow path in which anger is provoked. When many people compete for the same unimportant things, it leads, first, to disappointment and then, to anger. The tactic of self-awareness aims to demonstrate that what people value so greatly is of no measurable significance.[12]

More than a century before Seneca, the Epicurean, Philodemus (d. 40/35 BCE), posited two kinds of anger, natural and empty. He used the Greek word ὀργή (*orgē*) to denote the type of anger that was, by definition, "natural", because it was intrinsic to our biological nature as creatures "susceptible to death and pain."[13] Ὀργή (*orgē*) has several characteristics that distinguish it from the empty form of anger. It is "advantageous", if it is consistent with "a correct understanding of the nature of things", if it is a reasonable response to an "intentional offence serving the purpose of self-defense", and if "it is unavoidable."[14] Empty anger, or θυμός (*thumos*), in contrast, is a lower, more visceral form of anger that is based on false beliefs about what matters in the world. The wise man can never experience the unbridled rage of θυμός *(thumos)*, or even its more moderate expression.[15] He

[6] GARTNER, CORINNE, "The Possibility of Psychic Conflict in Seneca's *De Ira*", British Journal for the History of Philosophy 23, 2 (2015) 213–33 at 218.

[7] VOGT, KATJA M., "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*", in VOLK, KATHARINA, WILLIAMS, GARETH D., eds., Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics (Brill: Leiden, 2006) 57–74, at 73.

[8] SENECA, De ira, 3.5.2.

[9] Ibid., 3.5.7.

[10] Ibid., 3.6.7.

[11] Ibid., 3.27.4.

[12] Ibid., 3.34.3.

[13] ASMIS, ELIZABETH, "The Necessity of Anger in Philodemus' *On Anger*", in FISH, JEFFREY, SANDERS, KIRK R., eds., Epicurus and the Epicurean Tradition (Cambridge University Press: Cambridge, 2011) 152–82 at 160.

[14] TSOUNA, VOULA, "Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger", in SANDERS, FISH, ed., Epicurus, 183–210 at 195.

[15] For the two types of *orge* in Philodemus, see ASMIS, "The Necessity of Anger", 159.

can experience only the ὀργή (*orgē*) that is an appropriate and measured response to the various types of harm one might experience.[16] In distinguishing natural from empty anger, Philodemus carved a moral space between Aristotle's approval of anger and the Stoics' rejection of it. Regarding the difference, Voula Tsouna has said, "Philodemus is willing to concede that there are circumstances in which *any* decent person would feel the 'bites' associated with natural and healthy anger. . . Though there may be something bad in experiencing such bites, not feeling them would be far worse, since it would imply that one is not a properly functioning moral agent."[17] Elizabeth Asmis has argued that natural anger can be differentiated further into its necessary and optional forms. The self-control of the Epicurean wise man generally prevents him from becoming angry at every slight, or at every voluntarily inflicted harm he perceives.[18]

In contrast with the Stoics, Plutarch was cautious in ascribing the ideal of self-control to the wise man. He did not believe that every emotion should be eradicated in service of emotional tranquility (ἀπάθεια/*apatheia*), for there are certain natural passions that drive the soul with the reins of reason (λόγος/*logos*).[19] When experienced correctly, such passions motivate the wise man to perform virtuous acts. Francesco Becchi has said: "Passions, as if they were the chords and nerves of the soul, need to be tightened and relaxed in a very harmonious way in order that they be guided by reason to a right and irreprehensible mean. Without them it would be impossible to practice virtue . . . because it would be impossible to transfer judgment to works."[20] Plutarch modified the Stoic doctrine of the passions in a way that recalls Aristotle's notion of the usefulness of certain emotional drives. Though a Platonist, he quoted Aristotle numerous times, presumably because he approved of Aristotle's moderate stance concerning emotional tranquility (known as μετριοπάθεια (*metriopatheia)* in the Greek). In this way, Plutarch carved a position among the Platonists, the Stoics, and the Aristotelian Peripatetics.

For Plutarch, anger (ὀργή/*orgē*) is among the passions that may be either useful or detrimental, depending on the degree of emotional restraint that the person experiencing it exercises. For example, he recognized a useful form of anger that we might call "righteous indignation", or μισοπονηρία (*misoponēria*) in the Greek.[21] This type of anger results from the hatred of witnessing evil. The problem arises, for Plutarch, when its expression becomes violent and excessive. He connects this form of anger with the disappointment one experiences when a trusted family member or confidante behaves poorly. In such cases, anger approximates righteous indignation, because the person fails to live up to an imagined ideal. Yet there is also a sense in which this sort of anger is the result of unrealistic expectations that need to be checked. While the anger is technically righteous, its roots can be traced to the unfair demands that the subject of anger imposes upon others.

The detrimental form of anger is more common. It is the anger that tortures maids and beats the servants. As Plutarch put it, quoting from an unknown Greek tragedy, "The only music heard within the house of an angry man/Is wailing cries."[22] Because there is nothing righteous about it, this sort of anger is supposed to be eliminated entirely. Almost as problematic is the persistent anger that leads to irascibility in the soul, resulting in outbursts, moroseness, and spitefulness. The person afflicted with this form of chronic anger is easily offended and likely to find fault with even the most trivial offenses.[23] Plutarch also disapproved of the anger that might be considered righteous under certain conditions. For example, he did not think that anger, especially excessive anger, was necessary on the battlefield. As he put it, "The Spartans use the playing of pipes to remove from their fighting men the spirit of anger, and they sacrifice to the Muses before battle in order that reason may remain constant within them."[24]

The target of therapy, for Plutarch, is precisely this detrimental anger, which one might categorize among the unnatural passions that are supposed to be controlled.[25] Similar to the other passions, anger needs to be restrained by committing oneself to a rigorous process of habituation.[26] One strategy he recommends for fostering self-discipline is to practice restraining one's anger while interacting with the servants. This approach isolates anger from such other passions as envy and rivalry, which the master of the household is unlikely to feel toward those under his command. Because of the unequal distribution of power, the master-servant relationship tends to produce angry outbursts and fits of rage. For Plutarch, this makes such unequal power relationships the perfect setting in which to hone the emotional discipline

[16] TSOUNA, "Philodemus, Seneca and Plutarch", 196.
[17] Ibid., 196.
[18] ASMIS, "The Necessity of Anger", 179, 182.
[19] PLUTARCH, De tranquillitate animi, 465A; see trans., HELMBOLD, WILLIAM C., Plutarch's Moralia (Loeb Classical Library 337; Harvard University Press: Cambridge, MA, 1939) 169.
[20] BECCHI, FRANCESCO, "The Doctrine of the Passions: Plutarch, Posidonius and Galen", in LANZILOTTA, LAUTARO R., GALLARTE, ISRAEL M., eds., Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity (Brill: Leiden, 2012) 43–53, at 44.
[21] PLUTARCH, De cohibenda ira, 463B; see text/trans., HELMBOLD, Plutarch's Moralia, 150f.
[22] 'ἀεὶ δ' ἀοιδῶν μοῦνος ἐν στέγαις' ὀργίλου ἀνδρός 'κωκυτὸς ἐμπέπτωκε. Ibid., citing TrGF 913,387.
[23] PLUTARCH, De cohibenda ira, 454B–C.
[24] PLUTARCH, De cohibenda ira, 458E; see trans., HELMBOLD, Plutarch's Moralia, 127.
[25] TSOUNA, "Philodemus, Seneca and Plutarch", 206.
[26] PLUTARCH, De cohibenda ira, 459B.

necessary to keep anger under control. Another strategy for containing the anger that arises in the context of friendships and the household is for the angry person to reconsider how he is being perceived. Plutarch observed that, in many instances, anger develops from the false impression that the objects of our wrath treat us with disrespect, when, in fact, they assume merely that our good-natured disposition will let their faults pass undetected. In addition, Plutarch recommends that we cultivate a care-free approach to the trivial comforts of the world, such as fine food and other luxuries. Undue attention to such delicacies produces the selfishness and discontent that lead to anger when the thing we so desire fail to manifest.[27] Finally, anger's submission to reason (λόγος/*logos*) is, for Plutarch, a life-long commitment, for "The power of reason is not like drugs, but like wholesome food, engendering an excellent state, together with great vigor, in those who become accustomed to it."[28]

Among the three ancient philosophers outlined here, Seneca, Philodemus, and Plutarch, similarities and differences arise. Regarding their apparent differences, Tsouna has observed that while Seneca perceived anger as a threat to political and civic life, and Philodemus to the flourishing of the Epicurean schools, "What disturbs [Plutarch] most is the pain and ugliness that anger brings to private life – reviled wives, abused children, tortured slaves and offended friends."[29] Seneca, the most straightforwardly Stoic among the three, believed that anger can be eradicated in the wise man once he subscribes fully to the view that the circumstances and conditions of living in the world are not significant or meaningful enough to justify anger. The goal is to cultivate the wise man's tranquility. The Epicurean, Philodemus, combined aspects of the demanding Stoic with the flexibility of Aristotle to create a middle position that validates certain kinds of righteous anger, while continuing to prohibit anger for trivial slights felt by the Epicurean wise man. Plutarch, the most eclectic of the three, blended a reconstructed Platonism with the Aristotelian Peripatetics to produce a therapeutic treatment that targets certain behavioral trigger points. Through learned self-control in the context of provocation, the person prone to anger is supposed to modify his actions for the well-being of those with whom he interacts.

Most of the early Christians who wrote about anger, including Clement, Tertullian, Evagrius, Cassian, John Chrysostom, Gregory of Nyssa, Lactantius, and Augustine, all of whom are considered here briefly, incorporate and respond to the Graeco-Roman philosophical tradition. The most educated among them would have read the philosophical treatises directly, while others may have absorbed the material in a digested form in school exercises and in compilations. Situating the early Christians in this context suggests both similarities and significant differences. In this way, the distinctiveness of the early Christians, along with their priorities and commitments, comes into focus.

Among them, Clement of Alexandria is distinguished for the breadth of his learning, including the philosophy of Plato and the Stoics, which he puts on display in his trilogy, *Protrepticus*, *Paedagogus*, and *Stromata*. Clement's understanding of anger (ὀργή/*orgē*) emerges in the context of his theology of the passions (πάθη/*pathē*), which Aloys Grillmeier, S.J., has described like this: the one kind of passion "is necessary for the preservation of the body (*Stromata* 6.9.71), the other is a suffering of the soul. The latter, in particular, must be subdued in a Christian if he is to be a Gnostic; in Christ, πάθη/*pathē* of the soul are quite unthinkable. On the other hand, bodily sufferings are necessary for the ordinary man (κοινὸς ἄνθρωπος/*koinos anthrōpos*) because of the 'economy,' to maintain bodily life."[30] Among ordinary human beings, a degree of suffering is inevitable, for we are obliged to satisfy natural bodily functions, including such basic desires as hunger and thirst. This is not the case for Christ, who, we are told, ate food with his disciples to avoid the misunderstanding that his body merely appeared to be that of a human being. There being no suffering of body or soul in Christ, He is the model of impassivity that the ideal Christian – the Gnostic, in Clement's usage – aspires to and imitates. In human beings, the soul, the suffering of which is neither automatic nor necessary to support life, is the subject of this imitation. Focusing on the soul, the ideal Christian can learn to practice a form of self-control that leads to emotional tranquility.

For Clement, there is no middle ground, no moderate expression of emotion that the ideal Christian is permitted to feel. "He is compelled into impassivity (ἀπάθεια/*apatheia*) with his Teacher."[31] Even the desire for God, which, according to Clement, some make necessary to motivate virtuous acts and attain the beautiful, must be eliminated for the soul to flourish and soar. "Nor will he, then, desire to become like the beautiful, because he has possession of the beautiful through love."[32] Clement's view of emotional tranquility rests upon his understanding that, first, divine love is impassive and, second, our affinity to that love is relational, rather than emotional. "For love is not, then, a desire on the part of the one who loves, but is an affectionate inclination, returning the Gnostic to the unity of the faith, not bound by time and place. But he who by love is already in those things he

[27] See ibid., 461B.

[28] Ibid., 453E; see trans., HELMBOLD, Plutarch's Moralia, 97.

[29] TSOUNA, "Philodemus, Seneca and Plutarch", 210.

[30] GRILLMEIER, ALOYS S. J., Christ in Christian Tradition, vol. 1 (John Knox Press: Atlanta, GA, 1965, 1975) 137.

[31] βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπάθειαν. CLEMENT AL., Stromata 6.9.72. Ed. O. STÄHLIN, GCS 15, 468,4.

[32] οὐδ' ἄρα ζηλώσει ἐξομοιωθῆναι τοῖς καλοῖς <τὸ> εἶναι δι' ἀγάπης ἔχων τοῦ κάλλους. CLEMENT AL., Stromata 6.9.73. Ed. O. STÄHLIN, GCS 15, 468,23f.

will be, having anticipated hope by knowledge, does not desire anything, possessing as much as possible the very thing desired (*Stromata* 6.9.73)."[33] This highest form of love is something the ideal Christian possesses rather than aspires to. It is not a longing for God, but a relationship with God. Surrounded by love and in its midst, the one who has suppressed and surpassed the passionate engagement with the world exists in a single, undifferentiated state, in affinity with God. For Clement, this state is brought about by the knowledge that anticipates hope. It is the perfect knowledge one attains by becoming like God. It is prior to hope, because it is the product of assimilation, rather than longing. In such a relationship formed by likeness, there is no desire, only the knowledge attained by loving spiritually (γνωστικὸς ἀγαπῶν/*gnōstikos agapōn*). It makes sense that even such virtuous emotions as courage and joy are impossible for the ideal Christian, for they derive from the negative emotions of fear and pain respectively. There can be no courage without the feeling of fear, no joy without the possibility of pain.

In taking such a stance against the opportunities for emotional expression, Clement departs from the Greek philosophers, Philodemus and Plutarch, discussed above. He does not view emotions as judgments about reality stemming from mental reflection and deliberation, but as signals of one's relationship to the body. Is the body controlled properly through discipline, or is it permitted to roam through the avenues of its desires, expressing whatever emotion it wishes? There is no room to negotiate the meaning and purpose of the emotional life, because emotions are not opinions or beliefs. They are a function of our bodily nature. Properly speaking, they have nothing to do with real knowledge, which, for Clement, resides in love and is synonymous with truth. It reveals that nothing – no form of anger – justifies overriding our existence in God's impassible love. Anger does not need to be quieted or controlled in the manner of the Graeco-Roman philosophers, because it simply does not arise. The ideal Christian who is focused on God does not feel anger, because such a person has nothing to hate and, therefore, remains in the unvarying and tranquil state of the knowledge of God. Like the apostles who modeled their training on Christ, the ideal Christian understands that "knowledge produces discipline, discipline [produces] habit or disposition, and that such a condition as this [produces] impassibility, not moderation of passion (μετριοπαθεία/*metriopatheia*)."[34] Anger is impossible in the light of such commitments, even when it stems from righteous indignation.

Unlike Clement, Gregory of Nyssa viewed certain emotions, such as anger, fear, hatred, and love, as consistent with virtue, once they had been trained and subjected to reason.[35] In his *Dialogue on the Soul and Resurrection*, for instance, he considered whether desire and anger (θυμός/*thumos*) are extrinsic to the soul or essential to its nature. He reasoned, first, that many emotional states arise from anger, none of which are bodily and, not being bodily, they are "certainly intellectual (νοητὸν πάντως/*noēton pantōs*)."[36] Next, he argued through his interlocutor, Macrina, that Moses overcame desire and anger, which he could not have achieved "if these faculties were nature and referred to the principle of [his] essence."[37] The resolution lies somewhere in between. Anger is neither extrinsic to the soul nor essential to its nature. It lies on the border (μεθόριος/*methorios*) of the soul and, for that reason, is counted among its accretions.[38] It is not among the most virtuous emotions that human beings have acquired through likeness to God: "for the likeness of man to God is not found in anger, nor is pleasure a mark of the superior nature; cowardice also, and boldness, and the desire of gain, and the dislike of loss, and all the like, are far removed from that stamp which indicates Divinity."[39] Anger is rather like the passions animals use for self-preservation. Consistent with the immediate needs it reacts to and serves, anger, when left to its own devices, is impetuous and inherently short-lived. The problem arises when thoughts intervene and persist, so transforming the momentary loss of self-control into such persistent and treacherous ailments of the soul as envy, deceit, conspiracy, and hypocrisy.[40] The remedy is to hold anger back with the reins of reason to produce the virtue of courage. In viewing emotions as possible avenues for virtue to develop and thrive, Gregory shares more with Aristotle than he does with his predecessor, Clement.

Tertullian is similar to Clement in the sense that he, too, understood anger (*ira*) in the context of his theological assertions with respect to God. They differ, though, in how they perceive God. Whereas for Clement, God is thoroughly impassive and, therefore, models a passionlessness that Christians are supposed to emulate, for Tertullian, God is judge, ruler, and examiner (*judex*, *arbiter*, *dispector*).[41] That being so, Tertullian believed that the relationship between

[33] [ἀγάπη] οὐ γάρ ἐστιν ἔτι ὄρεξις τοῦ ἀγαπῶντος ἡ ἀγάπη, στερκτικὴ δὲ οἰκείωσις, εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως ἀποκαθεστακυῖα τὸν γνωστικόν, χρόνου καὶ τόπου μὴ προσδεόμενον. ὃ δ' ἐν οἷς ἔσται, δι' ἀγάπης ἤδη γενόμενος, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως, οὐδὲ ὀρέγεταί τινος ἔχων ὡς οἷόν τε αὐτὸ τὸ ὀρεκτόν. CLEMENT AL., Stromata 6.9.73. Ed. O. STÄHLIN, GCS 15, 468, 17–22.

[34] CLEMENT, Stromata, 6.9.74.

[35] GREGORY OF NYSSA, De hominis opificio, 18.5 (PG 44, 194–196).

[36] GREGORY OF NYSSA, De anima (PG 46, 49).

[37] GREGORY OF NYSSA, De anima (PG 46, 53).

[38] GREGORY OF NYSSA, De anima (PG 46, 57).

[39] GREGORY OF NYSSA, De hominis opificio, 18.1 (PG 44, 192); see trans., MOORE, WILLIAM/WILSON, HENRY A., in NPNF 5, 408.

[40] Ibid., 18.4.

[41] TERTULLIAN, De testimonio animae, 2.19; ed. WILLEMS, RADBODUS, CChr.SL 1, 177f.

God and human beings is shaped by certain emotional drives that correspond to God's primary characteristics. God, as judge, for instance, incites naturally the fear of judgment among Christians, who dread the possibility of God's anger. "Where, then, does the soul's natural fear of God come from, if God cannot be angry? How is there any dread of whom nothing offends? What is feared, if not anger? Where does anger come from, if not from reproach, where reproach, if not from judgment?"[42] The feeling of fear motivates Christians to conform their actions more closely to God's will, so as to avoid God's wrath, the possibility and implications of which are an inherent feature of the relationship to God.

For Tertullian, there is no analogy between divine and human anger. Christians navigating the emotions they experience in their daily lives find little to guide them by examining the nature and circumstances of God's wrath. Instead, Tertullian understood the human feeling of anger in the context of cultivating the virtue of patience.[43] This involves more than the ethical instruction to control one's emotions that Seneca, for instance, articulated in a Stoic context. Patience is part of the larger narrative of redemption that incorporates Abraham's obedience to God as the paradigmatic expression of faith. "Abraham believed God and was credited by God with righteousness; but it was patience that proved his faith, when he was commanded to immolate his son."[44] Abraham was blessed because he was faithful, and faithful because he was patient. For Tertullian, faith and patience are intimately connected, patience having been illuminated by faith in Christ, through whom grace superseded the law. To the extent that patience makes faith come alive, it also assists faith, as Tertullian put it, by enlarging and fulfilling the law.[45] This means that prior to Christ, there was no patience, because there was no faith. Human beings killed each other in anger and for revenge. But with the advent of Christ, "anger is restrained, passions are controlled, the impudence of the hand is held back, and the venom of the tongue removed."[46] Anger is unacceptable, not simply because it is a passion left untamed, but because it is a symptom of a greater spiritual deception, namely, that the logic of the law continues to operate.

Like Tertullian, John Cassian acknowledged that God sometimes expresses anger (*ira*). In spite of the fact that God is, as Cassian put it, ἀνθρωποπαθῶς (*anthrōpopathōs*), God, being the judge of human actions and the avenger of evil deeds, expresses a divine type of anger that stimulates a sense of fear among Christians, which then motivates righteous acts. In that God's anger does not merely express God's righteousness, but also provokes righteousness in others, it is different from human anger. That is why Cassian warned against citing God's wrath to justify our expression of anger, which he called *hic animae perniciosissimus morbus*. "They say that it is not harmful if we are angry with wrongdoing brothers, because God himself is said to be enraged and angered with those who do not want to know him or who, knowing him, disdain him."[47] Viewed in the context of its purpose, human anger has no connection with the wrath of God's righteousness, for "Man's anger does not work God's righteousness."[48] Among the most insidious of human emotions, anger arises, as Cassian saw it, in the context of relationships. It is addressed most effectively not alone in the desert, but in relationship with others, along with the social and personal challenges that press upon the individual. Cassian believed that a danger of the ascetic life is that solitude can sometimes give the false impression that certain vices, such as anger, have been corrected, when in fact they have been merely held at bay in the absence of provocation. "Indeed, vices that have lain hidden emerge at once there, and like unbridled horses nourished by a long period of quiescence they eagerly break out of their restraints, all the more violently and savagely endangering their charioteer."[49] To suggest that human anger is anything other than untamed emotion is to enter into rhetorical argumentation, in which scriptural passages describing God's righteous wrath are used to justify corrupt behavior among Christians.

The challenge, according to Cassian, is to confront the source of the anger and cut it off at the root, not justify its expression at the expense of others. Apparently, there were some in his community who had used a scriptural variant of Matthew 5:22 ("But I tell you that anyone who is angry with a brother or sister [added: 'without cause'] will be subject to judgment") to make the case that anger "with cause" was justified to rebuke a fellow monk. Cassian argued that the phrase "without cause" was actually an interpolation meant to validate the expression of anger, rather than eliminate it, as

[42] Unde igitur naturalis timor animae in deum, si deus non novit irasci? Quomodo timebitur, qui nescit offendi? Quid timetur nisi ira? Unde ira nisi ex animadversione? Unde animadversio nisi de iudicio? TERTULLIAN, De testimonio animae, 2.34–37; ed. WILLEMS, RADBODUS, CChr.SL 1, 177, 35–38.

[43] TERTULLIAN, De patientia, 5, 6.

[44] Ibid., 6, lines 2f.; see trans. THELWALL, SYDNEY, Of Patience, in ANF 3, 711.

[45] Ibid.

[46] Ibid. line 17.

[47] Dicentes non esse noxium, si deliquentibus fratribus irascamur, siquidem ipse deus contra eos, qui eum vel scire nolunt vel scientes contemnunt, furere atque irasci dicatur. CASSIAN, JOHN, De institutis coenobiorum, 8.2; ed. PETSCHENIG, MICHAEL, CSEL 13, 152,3–6; see trans., RAMSEY, B., John Cassian. The Institutes (The Newman Press: New York, NY, 2000) 193.

[48] Ibid.

[49] Emergunt quippe ex eo confestim vitia quae latebant, et velut equi infrenes certatim e suis repagulis otio longiore nutriti acrius ad perniciem aurigae proprii ferocius que prorumpunt. CASSIAN, De institutis, 8.18; ed. PETSCHENIG, MICHAEL, CSEL 13, 162, 12–15; see trans., RAMSEY, John Cassian, 201.

ascetic practice required. For Cassian, the only righteous use of anger is the anger that is aimed at our own faults and shortcomings. This is what he called a healthy (*salubris*) form of anger.[50] It is the anger we feel toward ourselves that makes us tremble at the wrongs we have committed in the sight of God. In this way, a limited and self-directed anger is channeled away from the narcissistic expression of the self, with its false impression of virtue, and aligned with the righteousness of God.

Similar to Cassian, Evagrius believed that anger (most often, θῦμός/*thumos* and ὀργή/*orgē*) is really about the person – the monk – who is feeling it, how and when it arises, and how best to control it. There is no sense in which monks are to exercise the divine anger of righteous indignation: "there is absolutely no such thing as just anger against your neighbor. If you search you will find that it is possible even without anger for the matter to be settled properly."[51] The logic of this assertion, which Evagrius does not articulate explicitly, is similar perhaps to that of Cassian, outlined above. To the extent that anger is a loss of self-control that is by definition self-involved, it cannot be relied upon to correct other people's faults.

For Evagrius, anger is connected to the irascible part of the soul. Left unchecked, it festers and damages the mind by occupying it with all sorts of imagined sleights and opportunities for revenge. One of its most troublesome expressions often happens in the quiet reflection of prayer, during which monks fall victim to the further vice of *acedia*, a distracted state that interrupts spiritual practice.[52] When configured properly, and in certain conditions, anger can be productive. Its combative energy can be used, for instance, to defend against demons. Gertrude Gillette has shown, "Because of its ability to be used for good or evil, Evagrius compares the incentive power (θυμός/*thumos*) to a watchdog. As a virtue, a power under our control, anger is a kind of watchdog, trained to attack the wolves (demons). But if the power in anger is misused and turned on other men, then the dog becomes destructive."[53] Subtlety with respect to this power is required, nonetheless. Once the irascible part has been triggered, Evagrius warned that a demon could interfere with resolving the perceived difficulty by suggesting further withdrawal or ἀναχώρησις (*anachōresis*), instead of social interaction.[54] In such cases, anger does not combat the demons, but invites their further meddling.

John Chrysostom's view of anger is reminiscent of Plutarch's. He, like Plutarch, was concerned with the maltreatment that anger inflicts, for example, upon servants unable to defend themselves against a master's rage. In such cases, anger is not just about the loss of self-control. It is about the social injustice that the angry person commits when he vents his rage against someone lower in the social hierarchy. For Chrysostom, expressing anger (ὀργή/*orgē*) in such a context destroys body and soul, being worse than either drunkenness or possession by a demon.[55] The comparison should not be dismissed as simply a rhetorical flourish meant to impress a congregation with the dramatic imagery of his words. There are deep-seated theological reasons for his comparing the expression of anger toward those lower on the social hierarchy to the subjection of one's humanity that takes place in demon possession. The angry master berating a servant is no different from a man who has lost his bearings. Confused about the nature of reality, he prioritizes the trivial ranking of human societies over the fact that all human beings share a common nature and possess the same gifts from God. In telling himself this lie, he degrades his soul in much the same way as the demons, which are known for their powers of deception. For Chrysostom, the truth of the matter is that the servant who endures her master's wrath is wiser than the master venting his rage, because she fears wisely, while the master has overlooked foolishly the coming wrath of God. The problem with the angry master is that he has set himself up as a kind of false god who imposes a tyrannical fear. The remedy for his self-deception is to calm himself by reflecting upon their common nature and then to humble himself by recalling his transgressions.

Lactantius, advisor to the emperor Constantine and tutor for his imperial court, examined anger (*ira*) in the context of the wrath of God. In contrast to the Stoic and Epicurean philosophers who believed that God is emotionally passive and, therefore, free from anger, God's anger, for Lactantius, is relevant to the way in which the emperor's power is conceived and exercised. As Kristina A. Meinking put it, "For Lactantius, God's identity as supreme judge is a role that comes to God as administrator of the world, the overseer of all human affairs, and the most supreme deity. It is in this capacity that God is most comparable to the emperor: both are construed as the highest rulers in their respective realms, both are saddled with the responsibility of government, and both wield the greatest possible power over their respective

[50] CASSIAN, De institutis, 8.9; see trans., RAMSEY, John Cassian, 197.

[51] Οὐκ ἔστι δὲ δίκαιος θυμὸς κατὰ τοῦ πέλας τὸ σύνολον· ἐὰν γὰρ ζητήσῃς, εὑρήσεις, ὅτι δυνατὸν, καὶ δίχα θυμοῦ καλῶς διατεθῆναι τὸ πρᾶγμα. EVAGRIUS, Chapters on Prayer, 24; ed. GÉHIN, PAUL, SC 589; see trans., SINKEWICZ, ROBERT E., Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus (Oxford Early Christian Studies; Oxford University Press: Oxford, 2003) 195.

[52] EVAGRIUS, Praktikos, 5.23; see trans., SINKEWICZ, Evagrius of Pontus, 102.

[53] GILLETTE, GERTRUDE, Four Faces of Anger. Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian and Augustine (University Press of America: Lanham, MD, 2010) 25.

[54] EVAGRIUS, Praktikos, 5.22; see trans., SINKEWICZ, Evagrius of Pontus, 101.

[55] JOHN CHRYSOSTOM, In Joannem homilia 1–88, 26.3; PG 59, 156, lines 51–52.

subjects."[56] As God's representative on earth, the emperor administers justice ideally to reflect his relationship to God as a kind of terrestrial proxy. Eusebius articulated this political theology, for instance, in his *Oration in Praise of Constantine*.

With respect to anger, Lactantius rejected the Epicurean, the Stoic, and the Peripatetic view: the Epicurean for thinking that anger in God also implies fear, the Stoic for failing to distinguish just and unjust anger, and the Peripatetic for advocating emotional moderation.[57] He dismissed the Epicureans because they confused the changeable and diverse nature of human beings with the immutable God. In other words, they had assumed incorrectly that God's anger was analogous to ours. Whether he fully grasped the Epicurean worldview is another matter. John Penwell has shown that Lactantius read Epicureanism through the lens of Cicero and never understood fully its commitment to atomistic materialism.[58] The Stoics were also problematic, according to Lactantius, for failing to differentiate just from unjust anger.[59] Among the philosophers, Aristotle had come closest to articulating the truth that unjust anger, such as the desire to alleviate pain or to exact revenge, operates in human nature alone, and that just anger, such as the desire to correct injustice, operates in both God and human beings. The problem Lactantius saw with the Peripatetics was that they, too, failed to distinguish just from unjust emotions. In carving out a middle position that allowed for a degree of emotional expression, they had failed to articulate the conditions under which emotions become virtuous. Joy felt in moderation might lack virtue if it were expressed for the wrong reason and in the wrong context, for example, taking moderate delight in someone else's distress. Although the feeling is regulated, it is, nonetheless, morally unacceptable. Just anger is different. As Lactantius put it: "that anger which we may call either fury or rage ought not to exist even in man, because it is altogether vicious; but the anger which relates to the correction of vices ought not to be taken away from man; nor can it be taken away from God, because it is both serviceable for the affairs of men, and necessary."[60] The reason that God's anger can be distinguished from that which is felt and acted upon by human beings is that, first, it is eternal, as opposed to being impulsive and transitory, and, second, it is regulated by God's will, which is always perfectly just.[61]

Augustine defined anger as a lust for revenge that needs to be restrained by wisdom and reason. In doing so, he followed Cicero along a philosophical trajectory that can be traced to Aristotle.[62] Interpreted along these lines, anger is, for Augustine, a kind of shadowy imitation of the law of retribution, in which those who do evil are made to endure the same.[63] This lust for revenge was not always present. In paradise, anger and, for that matter, lust were not "vicious" (to use Augustine's word) emotional states.[64] Only after the fall did such emotions arise from the opposition of reason and a so-called "right will (*recta voluntas*)" that tried, but often failed, to control them. The human struggle with anger is, therefore, a function of the sickness of our disobedience, rather than the health of our nature. Anger is not, in other words, a natural state. The struggle it entails reflects the internal opposition we experience between reason and will, which persistently challenges each and every human life after the fall.

There is no sense in which Augustine strives to eliminate anger (*ira*) entirely from the repertoire of emotional possibilities. "For instance, anger with a sinner in order to reform him . . . with such [a feeling] I hardly suppose that anyone of sane and thoughtful mind would find fault."[65] Anger, by itself, is not the worst of the negative emotions. As Augustine put it: "A mote in the eye is anger; a beam in the eye is hatred. When therefore one who has hatred finds fault with one who is angry, he wishes to take a mote out of his brother's eye, but is hindered by the beam that he carries in his own eye."[66] The distinction between anger and hatred is especially relevant to the raising of children, with whom Augustine thought it reasonable to express anger from time to time, but never hatred.[67] It is also relevant to life in a mo-

[56] MEINKING, KRISTINA A., "Anger and Adjudication. The Political Relevance of *De ira dei*", Journal of Late Antiquity 6, 1 (2013) 84–107 at 101.

[57] LACTANTIUS, De ira dei, 15 and 17; idem., Divinae institutiones, 6.

[58] PENWELL, JOHN, "Does God Care? Lactantius v. Epicurus in the *De Ira Dei*", Sophia 43, 1 (2004) 23–43, at 36.

[59] See NUSSBAUM, MARTHA C., Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice (Oxford University Press: Oxford, 2016) 41.

[60] Ira autem quam possumus vel furorem uel iracundiam nominare, haec ne in homine quidem debet esse quia tota vitiosa est, ira vero quae ad correctionem vitiorum pertinet, nec homini adimi debet nec deo potest, quia et utilis est rebus humanis et necessaria. LACTANTIUS, De ira dei, 17; ed., BRANDT, SAMUEL/LAUBMANN, GEORG, CSEL 17, 114, 15–19; trans., FLETCHER, WILLIAM Lactantius, in ANF 7, 274. In contrast with Lactantius, Augustine was reluctant to ascribe any sort of anger to God, concerning whom he preferred to speak of tranquility. AUGUSTINE, Enarrationes in Psalmos, 6.3.

[61] LACTANTIUS, De ira dei, 21.

[62] AUGUSTINE, De civitate Dei, 14.15; CICERO, Tusculanae Disputationes, 3.5.11; 4.9.21.

[63] AUGUSTINE, De civitate Dei, 14.15.

[64] Ibid., 14.19.

[65] Ibid., 9.5; see trans. WIESEN, DAVID S., Augustine. The City of God Against the Pagans (Loeb Classical Library 413; Harvard University Press: Cambridge, MA, 1968) 169.

[66] Festuca in oculo, ira est: trabes in oculo, odium est. Quando ergo qui odit reprehendit irascentem, festucam vult de oculo fratris sui tollere: sed trabe impeditur, quam ipse portat in oculo suo. AUGUSTINE, Sermones ad populum, 32.1; PL 38, 506; trans. MACMULLEN, RAMSAY G./SCHAFF, PHILIP, NPNF 6, 357.

[67] Ibid. 32.

nastic community, where anger toward a brother or sister has the potential to erupt into the hatred associated with murder (1Joh 3:15).[68] There are several reasons Augustine found the limited expression of anger acceptable. There is the possibility of it motivating a necessary correction, as in the case of anger at a child who has put himself in danger. It is by nature impulsive and, therefore, transitory. And, speaking words in transitory anger is much less objectionable than "keeping an insidious purpose shut up in the heart."[69] Augustine was alluding to the fact that anger, being impulsive and immediate, expresses an honest emotion. Its suppression often hides insidious intentions and produces the conditions under which deception thrives.

We have seen that Clement was distinct among the early Christians in permitting no form of anger either to God, whom he viewed as impassive, or to the ideal Christian who modeled himself on God. In such a theological framework, anger does not need to be controlled, because it never arises. In contrast, Tertullian rejected the notion of an impassive God and, in doing so, distinguished the anger of God, as recorded in Scripture, from the anger expressed by human beings. For Tertullian, anger is less about the loss of self-control than it is about self-deception. It arises in the Christian who fails to understand that the law of vengeance and retribution no longer operate after the advent of Christ, through whom faith and patience are now intimately connected. Illuminated by faith, patience is the remedy for anger.

Like Tertullian, Cassian and Evagrius differentiate human anger from the just anger expressed by God. To the extent that human beings are concerned generally with their own needs and desires, there is no possibility for them to exercise a righteous indignation modeled on God. The only righteous form of anger is the anger aimed at one's own faults and shortcomings. John Chrysostom is similar to Plutarch in viewing anger in the context of social and familial relationships. Anger, for Chrysostom, involves the social injustice and theological self-deception that occurs when a master vents his rage on a servant. In such circumstances, the angry master presents himself as a false god who terrorizes those lower in the social hierarchy into obeying his commands. Lactantius and Augustine are the only early Christians examined here who permit anger to be expressed toward others, though they make this exception only once certain conditions have been met. For Lactantius, as for Augustine, the Christian can express anger beneficially to correct vices. Augustine is distinct, however, in attributing to anger the additional benefit of releasing certain pressures before they evolve into either hatred or hidden intentions.

The comparative method used here highlights the similarities and differences between the ancient philosophers and the early Christians, and between and among the early Christians themselves. As a method, it poses the same basic question to each of the sources: how do the philosophers and theologians considered here understand anger? The question invites comparisons that i) bring into relief the various ways in which anger was imagined and construed and ii) confirm that the philosophy and theology of anger was far from uniform. The limitations of the method suggest further avenues of research. First, it might be useful to examine the way in which such theologians as Tertullian, John Cassian, and Lactantius understand the anger of God as described in Scripture and then bring that understanding to bear upon their theology of anger. Second, further research might consider, for instance, the view of anger articulated by Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa in the context of their moral psychology of the passions. Finally, a study of anger and ascetic practice in Evagrius and John Cassian might produce new insights into the ways in which anger was regulated in the monastic setting.

[68] GILLETTE, Four Faces of Anger, 98.
[69] Ibid.

Bibliography

ASMIS, ELIZABETH, "The Necessity of Anger in Philodemus' *On Anger*," in FISH, JEFFREY, SANDERS, KIRK R., eds., Epicurus and the Epicurean Tradition (Cambridge University Press: Cambridge, 2011), 152–82.

BECCHI, FRANCESCO, "The Doctrine of the Passions: Plutarch, Posidonius and Galen," in LANZILLOTTA, LAUTARO R. and GALLARTE, ISRAEL M., eds., Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity (Brill: Leiden, 2012), 43–53.

FITZGERALD, JOHN T., ed., Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought (Routledge: London and New York, 2008).

GARTNER, CORINNE, "The Possibility of Psychic Conflict in Seneca's *De Ira*," British Journal for the History of Philosophy 23, 2 (2015) 213–33.

GILLETTE, GERTRUDE, Four Faces of Anger. Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian and Augustine (University Press of America: Lanham, MD, 2010).

GILLETTE, GERTRUDE, "The Alignment of Anger and Friendship in Cassian's *Conferences* 16," Studia Patristica 48 (2010) 267–272.

GRILLMEIER, ALOYS S. J., Christ in Christian Tradition, vol. 1 (John Knox Press: Atlanta, GA, 1965, 1975).

KALIMTZIS, KOSTAS, Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason (Bristol Classical Press: London, 2012).

LOUTH, ANDREW, "Evagrius on Anger," Studia Patristica 47 (2010) 179–185.

MEINKING, KRISTINA A., "Anger and Adjudication. The Political Relevance of *De ira dei*," Journal of Late Antiquity 6, 1 (2013) 84–107.

NUSSBAUM, MARTHA C., Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice (Oxford University Press: Oxford, 2016).

PENWELL, JOHN, "Does God Care? Lactantius v. Epicurus in the *De Ira Dei*," Sophia 43, 1 (2004) 23–43.

SINGER, P. N., "The essence of rage: Galen on emotional disturbances and their physical correlates," in SEAFORD, RICHARD, WILKINS, JOHN, WRIGHT, MATTHEW, eds., Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill (Oxford University Press: Oxford, 2017), 13, PDF version, accessed on 5 July 2019 at https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK441817/.

SINKEWICZ, ROBERT, E., Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus (Oxford Early Christian Studies; Oxford University Press: Oxford, 2003).

TSOUNA, VOULA, "Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger," in FISH, JEFFREY, SANDERS, KIRK R., eds., Epicurus and the Epicurean Tradition (Cambridge University Press: Cambridge, 2011) 183–210.

VAN HOOF, LIEVE, "Strategic Differences: Seneca and Plutarch on Controlling Anger," Mnemosyne 60 (2007) 59–86.

VOGT, KATJA M., "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*," in eds., VOLK, KATHARINA, WILLIAMS, GARETH D., eds., Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics (Brill: Leiden, 2006), 57–74.

"Fear (not)!" – Emotion and Ethics in Deuteronomy

Sara Kipfer / Jacob L. Wright

E-mail: sara.kipfer@ts.uni-heidelberg.de
jacob.wright@emory.edu

DOI 10.25784/jeac.v2i0.291

Abstract

Fear is an emotion that is often expressed in a bodily reaction and that frequently leads to a concrete action. It is thus not surprising that the conceptualization of fear in the book of Deuteronomy is strongly linked to the activation and moral formation of both individual and community. On the one hand, and especially in the book's eve-of-battle rhetoric, fear is something to be avoided and confined so that it does not contaminate the entire community ("fear not!"). On the other hand, when its object is the nation's deity, fear is something to be learned and taught ("so that they may learn to fear me… and teach their children for ever"). In both capacities, fear in Deuteronomy has an extraordinary potential to shape the social order. It has a key role to play in stabilizing society and promoting both collective and individual flourishing, while also being understood as a destabilizing, destructive force that is to be quarantined as if it were a contagious virus.

"After taking a deep breath, we all need to understand ourselves as well as we can, using that moment of detachment to figure out where fear and related emotions come from and where they are leading us."[1]

1. Emotions and Ethics in the Hebrew Bible

Emotions are increasingly appreciated as an important medium of communication, and as such they now figure prominently in cultural studies.[2] The long-standing, but misconceived, notion of emotions as irrational and disruptive, and the concomitant assumption that emotions merely *happen* to people, have been challenged in recent years.[3] Contemporary theorists now stress the direct and substantial ways in which emotions consistently contribute to the process of action generation, execution, and control.[4] Consequently, emotions are becoming ever more central to philosophical theories of action and ethics.[5]

This paper concentrates on a specific emotion: fear. As an integral part of human existence, fear has often been characterized as one of the primary or basic emotions.[6] Although universal and foundational to human existence, fear is strongly shaped by a wide range of perceptions that are socially, culturally, historically, politically, and religiously influenced.[7]

[1] NUSSBAUM, The Monarchy of Fear, 4.

[2] For an overview on the "emotional turn," see e.g. SCHNELL, Haben Gefühle eine Geschichte?, 15–18; HAMMER-TUGENDHAT / LUTTER, "Emotionen im Kontext," 7–14.

[3] ZHU / THAGARD, "Emotion and Action," 19: "The neglect of emotions' role in the enterprise of understanding human action is very likely based on some long-standing but misconceived notions of the nature of emotion: (1) emotions are irrational and disruptive; (2) emotions are things that merely happen to people rather than that people do voluntarily; and (3) the impact of emotions on action is at best indirect and insignificant."

[4] See ZHU / THAGARD, "Emotion and Action," 34. For a discussion of past research, see e.g. DÖRING, "Explaining Action by Emotion," 214–30; FRIJDA, "Emotions and Actions," 158–73, and TAPPOLET, "Emotion, Motivation, and Action," 325–48.

[5] See especially NUSSBAUM, Upheavals of Thought, and HAIDT, "The Moral Emotions," 852–70. This idea however is not „very" new. Already in 1759 Adam SMITH in his "The Theory of Moral Sentiments" argued that emotions are a better guide to moral action than is reason. For an overview and an introduction to biblical studies, see KAZEN, "Emotional Ethics in Biblical Texts," 432–40.

[6] See e.g. EKMAN, "An Argument for Basic Emotions," 169–200; EKMAN, "Basic Emotion," 45–60.

[7] Generally speaking, scholars still debate to what degree the conceptualization of emotions is universal (cross-cultural) and to what extent their conceptualization is influenced by cultural variations. See e.g. SCHNELL, Haben Gefühle eine Geschichte?, 124–50.

Biblical Hebrew features a wide array of expressions for this "basic emotion."[8] Most of the terms contain a broad range of meaning, and one has to exercise caution when assigning them to modern concepts such as "anxiety," "fright," "worry," "anguish," "dread," etc. The most frequently used stem is ירא (435 times); it is followed in frequency by פחד (75 times), which has the basic sense of "trembling," usually in a context of fear, but occasionally in connection with joy (see Isa 60:5; Jer 33:9), and חתת (74 times), which is mostly but not exclusively used to express fright in a concrete situation of threat. There are four more terms, which occur circa fifty times: חיל, חרד, רגז, and רעשׁ. All are tied to the bodily reaction of trembling. Likewise, the less frequent verbs געשׁ, נוע, מוט, מוג express the bodily reaction of shaking and encompass the "emotion" of "fear" in a more figurative sense. Other terms refer to similar physiological reactions:[9] חיל is often mentioned in the context of giving birth, תמה means "wondering, be astonished," but also "being speechless with horror" and "to freeze." זוע can mean both "to tremble" and "to sweat." צרר describes the feeling of being tight. בהל and חפז are used to express "to rush away, to hurry" as well as to a state of anxiousness. Similarly, זחל (Aramaic דחל) means not only "to fear" but also "to hide." Many of these stems thus denote a physiological reaction in the presence of something terrifying.

Biblical Hebrew does not distinguish between transitive and intransitive expressions of fear.[10] While many modern languages tend to differentiate between "to be afraid of something" (German: *etwas fürchten*; French: *craindre*; Italian: *temere*) and the transitive form "to fear something" (German: *Angst haben*; French: *avoir peur/angoisse*; Italian *avere ansia*),[11] biblical Hebrew does not do so explicitly.[12] The differentiation between fear of a concrete threat and a more general abstract anxiety is a matter not only of syntax and semantics but also of socialization.[13] This distinction, drawn primarily in European-American theory, can be traced back to existential philosophy. Søren Kierkegaard defined anxiety as "not unfounded" (*nicht gegenstandslos*), but as indefinite and vague.[14] Similarly Martin Heidegger regarded anxiousness as a state-of-mind,[15] arguing that what "anxiety is anxious about is Being-in-the world itself."[16] The general function of anxiety in terms of Heidegger is thus to "individualize Dasein."[17] This kind of existential solipsism is foreign to the Hebrew Bible.[18] Individuals fear pain (עַצֶּבֶת Job 9:28) as well as shame / reproach (חֶרְפָּה Ps 119:39) and evil (רַע Ps 23:4); in most cases, however, fear is not conceptualized as an inner feeling, but as something highly relational and strongly tied to the environment.

Fear is communicable: it can unintentionally spread from one to another, but it also can be learned, taught, and instilled in others.[19] This might be a reason why the semantic boundaries between anxiety/fear and awe/reverence are fuzzy.[20] Aside from rare expressions that are reserved for the fear of Yhwh, there is no specific lexeme to express "reverence" for

[8] BECKER, Gottesfurcht im Alten Testament, 1–18, lists fifteen synonymous word-stems for "fear." LAUHA, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament, 138–139, identifies eighteen words with the primary meaning of "fear" and twenty more roots in the semantic field. DEROUSSEAUX, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament, 73–80, discusses thirteen words. FUHS, "יָרֵא jāreʾ," 872–74, counts more than thirty lexemes that appear in the context of ירא.

[9] For a detailed analyses of metonyms and behavior of fear, see KIPFER, "Angst, Furcht und Schrecken," 32–46.

[10] See for the argumentation KIPFER, "Angst, Furcht und Schrecken," 17, and LAUHA, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament, 146.

[11] This differentiation is however debated in research. See e.g. FABIAN, Die Angst, 80.

[12] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* differentiates in "fear" (אֵימָה, יִרְאָה, פָּחַד) and "anxiety" (דָּאַג, דְּאָגָה, כָּעַס, עָצַב) without further explanation.

[13] See WAGNER-DURAND, "Beyond texts?," (in print) and DEHNE, Soziologie der Angst, 23–39.

[14] Søren Kierkegaard closely related anxiety to hereditary sin. See KIERKEGAARD, Kierkegaard's Writings, VIII, Volume 8: Concept of Anxiety.

[15] See HEIDEGGER, Being and Time, 233 (division 1, chapter 6, 188).

[16] HEIDEGGER, Being and Time, 232 (division 1, chapter 6, 187).

[17] See HEIDEGGER, Being and Time, 233 (division 1, chapter 6, 188). On the distinction between fear and anxiety, see e.g. HEIDEGGER, Being and Time, 395 (division 2, chapter 4, 344): "Fear is occasioned by entities with which we concern ourselves environmentally. Anxiety, however, springs from Dasein itself. When fear assails us, it does so from what is within-the-world. Anxiety arises out of Being-in-the-world as thrown Being-towards-death."

[18] Collective groups fear for their lives (נֶפֶשׁ Ezek 32:10, Josh 9:24, or alternatively lack this fear, as in Judg 5:18; see also Deut 28:66, "have no assurance of your life" וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ). However, that an individual fears death is declared only in late texts (φόβον θανάτου Sir 9:13).

[19] In Egyptian texts, fear is not described as an affect *sensed by* someone but as an affect *instilled in* someone; see ASSMANN, "Furcht," 359–60: "Das äg. Wort für F., *snḏ*, gehört in die Gruppe derjenigen Affektbezeichnungen, die gewöhnlich mit dem Genitivus objektivus konstruiert werden (*snḏ.k* = ‚die Furcht vor dir, deine Furchtbarkeit' […]), und die in Verbindung mit *nb* ‚Herr von…' einen anderen eingeflößten (*nb snḏ* = ‚Herr/Besitzer einer Furcht einflößenden Furchtbarkeit' […]), nicht selbst empfundenen Affekt […] bezeichnen." (359).

[20] Already JOÜON, "Crainte et Peur en Hébreu Biblique," 174–75, in 1925, pointed to certain inconsistency in the word use: "L'emploi du substantive יִרְאָה n'est pas symétrique à l'emploi du verbe. En fait יִרְאָה s'emploie surtout pour la crainte de Dieu, assez rarement pour la crainte humaine."

the deity, and vice versa, there are very few terms from this semantic field reserved for "anxiety" (e.g. בהל and חפז).[21] Even words such as חיל I (Jer 5:22) and חתת (Mal 2:5; see Gen 35:5) can be used to express reverence for God.[22] Since each term has a range of meanings, only the context can determine whether the sense is anxiety or awe. In the Hebrew Bible, emotions generally (including fear) are occasioned by something. Fear/anxiety is closely tied to an event and produces a certain action,[23] while fear/awe of the deity leads to the service/worship of the deity and as such is strongly tied to moral formation.[24]

In sum, not only does the conceptualization of fear in the Hebrew Bible differ from our modern understandings, but also the relationship between emotion and action is so complex that the postulation of a simple "Handlungsemotion" proves inadequate.[25]

Fear in its broadest sense is one of, if not the, most dominant emotion in the Hebrew Bible.[26] Instead of covering the entire biblical corpus, this paper will focus on Deuteronomy, a book throughout which the vocabulary of fear is evenly distributed.[27] The point of departure is a set of related questions: How is fear addressed? What triggers it? How does it — and how should it — shape the society imagined in this book? And what about its ethical dimensions? Examining the book's communication, regulation, and control of fear, we will see how its authors identify fear, on the one hand, as a collective emotion that often determines the behavior of the nation as a whole (social ethics), and, on the other hand, as something that can provoke an uncontrolled bodily reaction or the religious feeling and the behavior of an individual (individual or personal ethics).[28]

2. The "Politics of Fear" in the Book of Deuteronomy

Perhaps more than any other emotion, fear is now a common theme in sociological diagnoses and public discourse. Today one frequently speaks of the "politics of fear"[29] and of the multifarious ways in which fear is manufactured and manipulated within communities.[30] Discussing the concept of "collective fear" as a "shared emotion across time and space," Elisabeth Wagner-Durand notes that we partake in these collective emotions because we form groups that share religious, political, and ideological values *via media of communication*.[31]

As an act of communication, the book of Deuteronomy is especially well-suited to the study of collective fear,[32] includ-

[21] See DEROUSSEAUX, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament, and CLINES, "'The Fear of the Lord is Wisdom'," 67–70.

[22] See also גור III in Ps 22:24; 33:8; חרד in Esra 10:3; רגז Hitpael in Isa 37:28. The same is true for the Akkadian word *palāḫu* as well as for *adāru* B, which means "fear" as well as "awe". See CAD A 1, 108–09. In Sumerian we have a different situation as JAQUES, Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens, 193, pointed out: "Les sumérien distinguaient deux types de peur: la 'crainte respectueuse' envers le dieu, le roi, tout supérieur hiérarchique, et qui correspond au terme ní tuku (aussi ní te(.ĝ), et l'effroi, la terreur' désignées, avec des nuances propres à chaque terme par ḫuluḫ, bu-luḫ, ul_4 et su zi."

[23] WAGNER, "Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur," 59, concludes: "Eigenartig intensiv ist im A.T. die Verknüpfung der Emotionen mit äußeren Gründen". See also KRÜGER, "Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen," 253–54.

[24] See WAGNER-DURAND, "Beyond texts?," (in print): "Fear is the Mesopotamian equivalent of faith, which is why we find no emic term for faith in the divine in Mesopotamia. Searching for faith in Mesopotamia is based on a misunderstanding of the Mesopotamian conception of the world. There is no faith in the gods, and no question of believing whether they existed; they just did. They were as obvious as the moon, wind, sun, and rain. In the Mesopotamian realm, fear and piety are closely linked, since it is a human duty to fear the gods. This fear therefore has by no means a negative connotation; it is a sensation that rightly acting humans owe to gods or kings."

[25] ERBELE-KÜSTER, "Zur Anthropologie der Ethik der (Liebes)Gebote," 352, takes the frequently observed "rationality" in Deut 6:5 as a reason to ask: "Ist die Liebe im Deuteronomium dann keine echte Emotion?" See also ERBELE-KÜSTER, "Gebotene Liebe. Zur Ethik einer Handlungsemotion im Deuteronomium," 143–56.

[26] LAUHA, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament, 140, counts a total ("Gesamtfrequenz") of 873 references to "fear" / "anxiety" in the Hebrew Bible. Not only the amount of references but also the abundance of different terms is noteworthy, as noted by LAUHA, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament, 137: "Wenn man den knappen Wortschatz des alttestamentlichen Korpus bedenkt, überrascht die große Zahl der Wörter und Wendungen für Furcht und Schrecken, die in ihm enthalten ist."

[27] ירא occurs 32 times in the book of Deuteronomy. פחד is used five times, גור three times, חתת and רגז are used twice, חרד, יגר, ערץ, and חיל are used only used once in the book of Deuteronomy.

[28] For the general discussion on "collective emotions" see SCHMID, "Collective Emotions," 152–60; SCHMID, "Collective Emotions. Phenomenology, Ontology, and Ideology," 103–19; VON SCHEVE / ISMER, "Towards a Theory of Collective Emotions," 406–13.

[29] See e.g. WODAK, The Politics of Fear.

[30] See e.g. PLAMPER / LAZIER, Fear: Across the Disciplines, 12.

[31] See WAGNER-DURAND, "Beyond texts?," (in print). News media in capitalist societies rely heavily on already existing fears, as well as an ability to arouse (new) fears, for their existence. The same can be said for Deuteronomy, as we shall see; the difference is that this work is concerned with the survival of a defeated nation, not the growth of a financial enterprise.

[32] Individual fear is found in those cases where a literary figure (e.g. Moses in Deut 9:19) or a class of individuals is the subject (e.g., the king in Deut 17:19). The differentiation of "collective" and "individual fear" goes far beyond the so-called *Numeruswechsel* (alternation between singular and plural) in the book of Deuteronomy. For past research, see HAGEDORN, Between Moses and Plato, 114–16. See also WEINFELD, Deuteronomy 1–11, 15–16, who points out, that the shift from plural to singular and vice versa can also be

ing its concepts/categories, rhetorical strategies, transmission, and materiality. Deuteronomy is a complex literary work that evolved over time and that refers frequently to its own proliferation via public recitation and re-inscription on physical objects. According to its fictional self-representation, the book preserves addresses that Moses delivered to the nation on the eve of the invasion. Though Moses speaks on behalf of the nation's deity, his words are shaped by the urgency of his impending death. He knows that he will not accompany his people when they pass over to take possession of the land promised to them. His orations and exhortations to "fear not" bracket the promulgation of a lengthy law code (Deut 12–26), which treat a wide range of matters relating to the nation's organization and institutions of government.

3. Fear and the Rhetoric of (Wartime) Persuasion

The moment before battle is emotionally charged, and the authors of Deuteronomy recognized its rhetorical potential. On such occasions, the troops come together to affirm their solidarity and look to their commander for words of encouragement. Addresses to the troops on the eve-of-battle are essential whether the soldiers are professionals or conscripts, yet non-professional troops require more — and a different kind of — morale boosting than seasoned soldiers.

In Deuteronomy and the closely related book of Joshua, the Israelites face large enemy forces consisting of horses and chariots, which constitute the most sophisticated units of professional armies. In contrast, the ideal image of the people-in-arms set forth in Deuteronomy and Joshua features neither a king nor a separate class of warriors. This image corresponds to two sets of laws in Deuteronomy, one governing the monarchy and the other setting forth rules of military engagement (17:14–20 and 20:1–20). In both cases, these laws assign no military role whatsoever to an Israelite king, and in the case of the war laws, an individual is to be selected to command the citizen-soldiers ("the people") immediately before battle.

Deuteronomy, in contrast to the book of Joshua, reports no fighting, and in fact little action other than speaking, expounding, commanding, teaching, and writing. But similar to Yhwh's words to the nation's new leader in the first chapter of Joshua, Moses's words have Israel's impending military campaign directly in view (Deut 1:6–8) and as such constitute a monumental example of the war-sermon genre.[33]

That the *Kriegspredigt* is a distinct, and consciously chosen, genre in Deuteronomy is demonstrated by the war laws in chapter 20. There the priest is commanded to encourage the troops before battle with words that are strikingly similar to the addresses that introduce the books of Deuteronomy and Joshua:[34]

> When you go out to war against your enemies, and see horses and chariots, an army larger than your own, do not be afraid of them; for Yhwh your God is with you, who brought you up from the land of Egypt. Before you engage in battle, the priest shall come forward and speak to the troops, and shall say to them: "Hear, O Israel! Today you are drawing near to do battle against your enemies. Do not lose heart, or be afraid, or panic, or be in dread of them; for it is Yhwh your God who goes with you, to fight for you against your enemies, to give you victory."
>
> Deut 20:1–4

In Deuteronomy, we can study how biblical scribes created complex memories of war in the process of negotiating Israel's identity and generating strategies for its survival after the loss of statehood. The book identifies the key to Israel's success, on the battlefield and beyond; they are, however, not savvy military tactics, but devotion to, and unceasing meditation on the Torah.

If the book of Deuteronomy continues to be effective, it's due in large part to the efforts of its authors and their readers to imagine and identify with a dramatic moment in the early life of the nation: when its leader was about to die and addressed the nation one final time before leaving them to cross the Jordan and conquer the Promised Land. The speeches from Deuteronomy are meant to be performed in rituals of public, collective reading. The audience should imagine itself standing there "today" with Israel (see Deut 29:9–11).

found in the ancient Near Eastern covenantal documents. The second person singular can be used for Israel as a nation, where we would describe it as "collective fear" (e.g. Deut 2:25 and often). Although half of the references to "fear" use the singular form, collective concerns clearly predominate in the book of Deuteronomy.

[33] VON RAD, Theologie des Alten Testaments, 393, for example considered Deut 20:2–3; 9:1–6; 31:3–6, 7–8; Josh 1:1–9 as "Kriegspredigt." One of the most eminent modern students of Deuteronomy, Moshe Weinfeld, identified four genres of orations in the book: the valedictory, the prophetic, the liturgical, and the military. See WEINFELD, Deuteronomy and the Deuteronomic School, 10–58. He counts Deut 1:29–33; 2:24–5, 31; 3:21–22; 7:17–24; 9:1–6; 11:22–25; 31:1–6 to the "military oration" (45). One must, however, distinguish between the genres that may inform the language of various passages, on the one hand, and the genre with which the authors consciously shape their material on the other. With respect to the latter, we are arguing here that the best comprehensive genre is a combination of the battle oration and the valedictory address of Moses before his death (although the former genre is more pronounced even in many passages that refer to Moses's death; see e.g. 31:1–6).

[34] For the references in Joshua 1–12, see WAZANA, "The Fear Factor," (in print).

In his first address, Moses reviews past history, providing a very different account of the events narrated in Numbers.[35] He begins by recalling the divine command to depart from Sinai and to take possession of the land promised to Israel's ancestors (Deut 1:6–8). His first move, according to his review, was to organize the nation according to a conventional military hierarchy of thousands, hundreds, fifties, and tens (Deut 1:9–18). This chain-of-command was to serve primarily a juridical function, in keeping with the identity of Israel as people-in-arms with the Torah in its midst and righteous judges enforcing it. Moses then recalls how he declared to the nation at that time: "See, Yhwh your God has placed the land at your disposal. Go up, take possession, as Yhwh the God of your ancestors, promised you. Fear not and be not dismayed!" (Deut 1:21). The exhortation to "fear not!" is addressed explicitly to all Israel, and the images of a national assembly must be appreciated as products of the scribes' political-theological imagination.

According to Moses's review of past history, the entire assembly (כֻּלְּכֶם) was reluctant to embrace his proposal, insisting that men be sent ahead to reconnoiter the countries that they were about to invade. Approving of the plan, Moses had selected twelve men, representing the entire nation, to spy out the land. Later they brought back a report to the assembly that "the land is good," displaying a selection of its fruit as physical proof for their assessment. When the people still did not agree launch the campaign, and even after Moses enjoined them to set aside their fear because Yhwh was marching before them, they refused to be persuaded:

> But you were unwilling to go up. You rebelled against the command of Yhwh your God; you grumbled in your tents and said, "It is because Yhwh hates us that he has brought us out of the land of Egypt, to hand us over to the Amorites to destroy us. Where are we headed? Our kindred have made our hearts melt by reporting, 'The people are stronger and taller than we; the cities are large and fortified up to heaven! We actually saw there the offspring of the Anakim!'"
>
> I said to you, "Have no dread or fear of them. None other than Yhwh your God, who marches in your vanguard will fight for you, just as he did for you in Egypt before your very eyes, and in the wilderness, where you saw how Yhwh your God carried you, just as one carries a child, all the way that you traveled until you reached this place. But in spite of this, you have no trust in Yhwh your God, who goes before you on the way to seek out a place for you to camp, in fire by night, and in the cloud by day, to show you the route you should take."
>
> Deut 1:26–33

The following speeches adopt and develop this double line of argumentation. In so doing, they refer repeatedly (in chaps. 2–3, 29 and 31) to memories of battles in the nation's history, beginning with the vanquishing of the pharaoh at Yam Suf and ending with dispossession of Amorite territory from two kings, Sihon and Og.[36] These appeals to the past should convince the nation that it can continue to witness success in its military endeavors after it crosses the Jordan.

Continuing a statement *that* Israel will conquer many strong nations (Deut 7:1–2a), Moses addresses the question of *how* – a typical feature in pre-battle speeches according to Richard F. Miller.[37]

> You may say to yourself, "These nations are more numerous than I; how can I dispossess them?" But do not be afraid of them. Just remember what Yhwh your God did to Pharaoh and to all Egypt, the great trials that your eyes saw, the signs and wonders, the mighty hand and the outstretched arm by which Yhwh your God brought you out. Yhwh your God will do the same to all the peoples of whom you are afraid.
>
> Deut 7:17–19

Other passages may be compared to this one (see Deut 9:1–3; 31:3–6). The encouragement Moses gives to Joshua (Deut 3:21–22; 31:7–8, 23) speaks indirectly to the people he is being commissioned to lead. Similarly, the descriptions of the deity in chapters 32 and 33 ("The Song of Moses" and "The Blessing of Moses"), with their moving poetic grandeur, stand at the end of these discourses as a final effort to impress upon the reader the power of Israel's deity when he comes to the help of his people in battle. In keeping with this rhetorical situation, Moses describes the land as rich in natural resources and hence worth fighting for (Deut 8:7–10).

Injunctions to "fear not!"[38] punctuate the addresses, attesting to their (formal) character as eve-of-battle motivation speeches. The injunction occurs ten times in Deuteronomy using different verbs of "fear" and "anxiety".[39] In contrast to its appearance elsewhere in the Hebrew Bible,[40] the injunc-

[35] Originally this historical review may have consisted of much thinner strand: Deut 1:1–8, 19, 46; 2:1–9, 13, 17–19, 24–37; 3:1–11, 17, 21–22. Various clues suggest that this brief oration was composed, together with modest portions of the didactic historical review and references to Moses' impending death in Deut 29 and 31–32, as a preface to the ancient memorial for Moses in Deut 34:1, 5–8.

[36] See WRIGHT, War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible, 55–56.

[37] See MILLER, In Words and Deeds: Battle Speeches in History.

[38] The injunction "fear not!" occurs more than 70 times in the Hebrew Bible (אַל־תִּירָא or less often לֹא תִירְאוּ).
LOADER, "'Trembling, the best of being human'," 265–66, counts 74 references. Fuhs, "יָרֵא jāreʾ," 875, counts ca. 75 references. STÄHLI, "ירא, jrʾ," 771–72, differentiates and assumes 15 profane references and around 60 theological uses of the "fear not" injunction.

[39] The formula thus cannot be reduced to a simple expression but finds different forms of variations in a row of different order; see KIPFER, "Angst, Furcht und Schrecken," 31–32.

[40] In many cases, individuals are told not to fear, often in the context of concrete, everyday experiences: the midwifes to the parturient (Gen 35:17; 1Sam 4:20), Joseph to his brothers (Gen

tions are stereotypical inasmuch as they relate to the nation's enemies and their armies.[41] They include:

> Deut 1:29 (plur.) לֹא־תַעַרְצוּן וְלֹא־תִירְאוּן מֵהֶם have no dread or fear of them…
>
> Deut 3:2 (sing.) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל־תִּירָא אֹתוֹ and Yhwh said to me, "Do not fear him…"
>
> Deut 3:22 (plur.) לֹא תִירָאוּם כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם do not fear them, for it is Yhwh your God who fights for you.
>
> Deut 7:18 (sing.) לֹא תִירָא מֵהֶם do not be afraid of them…
>
> Deut 7:21 (sing.) לֹא תַעֲרֹץ מִפְּנֵיהֶם כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא have no dread of them, for Yhwh your God, who is present with you, is a great and awesome God.
>
> Deut 20:1 (sing.) לֹא תִירָא מֵהֶם do not be afraid of them…
>
> Deut 20:3 (plur. with אַל) אַל־יַרֵךְ לְבַבְכֶם אַל־תִּירְאוּ וְאַל־תַּחְפְּזוּ וְאַל־תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם do not lose heart, or be afraid, or panic, or be in dread of them
>
> Deut 31:6 (plur. and sing.; with אַל) חִזְקוּ וְאִמְצוּ אַל־תִּירְאוּ וְאַל־תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הַהֹלֵךְ עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ׃ Be strong and bold; have no fear or dread of them, because it is Yhwh your God who goes with you; he will not fail you or forsake you.

There are two more references. Formulated in the singular form and without an object, they are the only instances where the word חתת, "be dismayed", is used in Deuteronomy, and as such, they frame the "fear-not!" injunctions in Deuteronomy:

> Deut 1:21 (sing.) (with אַל) אַל־תִּירָא וְאַל־תֵּחָת do not fear or be dismayed
>
> Deut 31:8 (sing.) לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת do not fear or be dismayed

"Fear not!" has a long history in ancient Mesopotamian royal discourse, appearing most frequently in the context of threats to the dynasty and (impending) war efforts.[42] In Assyrian prophecy, the oracular formula *lā tapallaḫ* ("fear not!") signifies divine acceptance of the king's rule and, more generally, the position of the king as the point of convergence between heaven and earth.[43] Likewise, in biblical literature the injunction is addressed to kings in response to military threats (e.g. Isa 7:4 and 37:6), yet what's most remarkable is how biblical authors expanded this quintessentially royal formula and directed it as words of comfort to communities. This shift from palace to people reflects the solicitude for the welfare of the entire nation rather than for a particular dynasty or state institution, and this shift must be kept in mind when interpreting Moses's exhortations to "fear not" (see Exod 14:13 and compare Josh 10:25; Num 14:9; Neh 4:8 [4:14]; 2 Chr 32:7; 1 Macc 4:9).[44]

The response to national anxieties in Deuteronomy goes beyond the mere demand that one should not fear. Yhwh is described as carrying Israel through the wilderness as a man carries his son (Deut 1:31), and as the philosopher Martha Nussbaum suggests in her recent study of political psychology, only through adult love and care is an infant capable of overcoming its narcissistic fear.[45] The treatment of fear is thus a relational issue, and the parent's compassion for his/her child is not only emotionally charged but also critical to the child's maturation. One may compare this image to Yhwh's promises to "be with you" (sing. עִמָּךְ Deut 2:7; 20:1; 31:6, 8; see also 31:23; for the plur. עִמָּכֶם see Deut 20:4).

The process of overcoming fear can also be fostered through remembrance of the past. Memories of suffering in Egypt and the miraculous liberation play a key role throughout Deuteronomy (see e.g. Deut 1:27, 30; 4:20, 34, 37; 7:8, 15, 18; 9:7, 12, 26; 11:3, 4, 10; 20:1; 24:9; 26:8). The nation's past experience with its God is the foundation for its future.

Finally, in a last step of argumentation, the nation itself will become terrifying (for the first time in Deut 2:4 וְיִרְאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד "they will be afraid of you, so, be very careful"; 28:10 וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ "and they shall be afraid of you"). Indeed, it is Yhwh who puts "dread and fear of you" upon others:

> This day I will begin to put the dread and fear (פַּחְדְּךָ וְיִרְאָתְךָ) of you upon the peoples everywhere under heaven; when they hear report of you, they will tremble and be in anguish because of you (וְרָגְזוּ וְחָלוּ מִפָּנֶיךָ).
>
> Deut 2:25
>
> No one will be able to stand against you; Yhwh your God will put the fear and dread of you (פַּחְדְּכֶם וּמוֹרַאֲכֶם) on all the land on which you set foot, as he promised you.
>
> Deut 11:25

The battle orations in Deuteronomy reveal how the nation's dread of contemporary imperial powers (the Assyrians, Babylonians, and Egyptians) was sublimated in the "recol-

50:19), Boas to Ruth (Rut 3:11), David to Abjatar (1Sam 22:23), etc. These injunctions are simultaneously demands and promises.

[41] The two possible exceptions to this rule, Deut 1:17 and 18:22, are formulated as לֹא תָגוּר(וּ).

[42] See e.g. NISSINEN, "Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase," 122–61.

[43] WAGNER-DURAND demonstrates in her article (Visualizing and Evoking the Emotion of Fear in and through Neo-Assyrian Orthostat Reliefs, 563–76) how fear was used to establish Assyrian authority and to protect Assyrian interests.

[44] See WRIGHT, "The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible," 449–50.

[45] NUSSBAUM, The Monarchy of Fear, 35: "Overcoming fear — to the extent that we ever can – is a relational matter." She goes on to explain: "Children cannot achieve emotional maturity on their own. They need stable and loving care, and care of a sort that reassures them that even their fear and aggression do not cancel the parent's love."

lection" of a formative experience imagined at the beginning of its history. Through the construction of this memory, and through an invented speech-act that reflects on it, this collective anxiety was expressed, mastered, managed, and exploited.

4. Fear as a Contagion and Infectious Disease

Deuteronomy not only addresses the nation's collective anxiety; it also treats the plight of the individual members of the nation. The laws of war in chap. 20 require officials to muster out any anxious citizen-soldier from the nation's ranks as it prepares to engage its enemies:[46]

> Then the officers shall speak to the people, saying, 'Is there any man who has built a new house and has not dedicated it? Let him go back to his house, lest he die in the battle and another man dedicate it. And is there any man who has planted a vineyard and has not enjoyed its fruit? Let him go back to his house, lest he die in the battle and another man enjoy its fruit. And is there any man who has betrothed a wife and has not taken her? Let him go back to his house, lest he die in the battle and another man take her.'
>
> The officials shall continue to address the troops, saying, "Is anyone afraid or disheartened (הַיָּרֵא וְרַךְּ הַלֵּבָב)? He should go back to his house, or he might cause the heart of his comrades to melt like his own (וְלֹא יִמַּס אֶת־לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ)."
>
> Deut 20:5–8

Fear qualifies as one of the four legitimate reasons to discharge a soldier who is otherwise obligated to serve in combat. As elsewhere in the Hebrew Bible, the heart (לֵב /לְבָב) is identified here as the organ of fear.[47] Notice how Deut 20:8a uses a diverse lexicon of fear to construct a psychological theory of the emotion and the reaction it can elicit: What begins with "fear" (ירא) and a "weak" (רַךְּ) heart in one individual can cause the hearts of others to "melt" (מסס).[48] According to the rationale provided, fear is contagious. An anxiety-ridden individual "might cause the heart of his comrades to melt like his own."[49] Similarly, the report of the spies melts the hearts of the preceding generation so that they did not take possession of the Promised Land ("our kindred have made our hearts melt by reporting…," Deut 1:28).

Fear can thus be seen as a threat itself and as such must be taken seriously. The fear that overcomes the individual in Deut 20:8 cannot be "regulated" per se, and the only way to treat it is to contain it through a form of quarantine or social exclusion.

5. Fear of God as a Religious-Moral Value

Referring to recent psychological research, Martha Nussbaum points out that "our assessments of risks are often inaccurate because, instead of soberly calculating costs and benefits, we use a number of heuristics that don't offer good guidance in today's complicated world."[50] Deuteronomy has much to say about what not to fear as well as what to fear. To what extent, then, was this book intended to serve as a heuristic guide of fear, for both the individual and nation as a whole?

As we have seen, the object of fear in the "fear not" injunctions are the enemies and their armies (ten times; see also Deut 7:19). Other objects of anxiety and fear include Israel itself (Deut 2:4; 28:10), prophets (Deut 18:22), fire (Deut 5:5), and Yhwh's anger (Deut 9:19). Yet the most frequent object of fear is Yhwh himself. The book contains more than twenty references to the fear of, or reverence for, Israel's God (with ירא).[51]

One can both fear, and be frightened by, the deity, with the former frequently understood as the foundation for ethical-religious behavior.[52] The expression "to fear Yhwh/God" is often synonymous with "keeping his commandments." It is a

---

[46] See LOADER, "'Trembling, the best of being human'," 263.

[47] The heart (לֵב /לְבָב) can be the subject of different verbs of fear alluding to a concrete bodily reaction: for example, חיל Ps 55:5; פחד Deut 28:67; רגז Deut 28:65; רכך Jer 51:46; חרד Job 37:1; נוע Isa 7:2; שׁמם Ps 143:4 etc. Deut 20:3 speaks about "loosing one's heart" (אַל־יֵרַךְ לְבַבְכֶם). More body parts are mentioned in connection with fear in Deuteronomy: for example, in Deut 28:65 Yhwh gives "a trembling heart, failing eyes, and a languishing נֶפֶשׁ." For more details, see KIPFER, "Angst, Furcht und Schrecken," 41–42, LAUHA, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament, 140–45, and KRUGER, "A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible," 77–89. For Akkadian examples combining *libbu* as a subject with *parādu*, see CAD P, 142–43 as well as *pirittu* CAD P, 402.

[48] For the expression elsewhere, see Josh 2:11; 5:1; 7:5; Isa 13:7; 19:1; Ezek 21:12; Nah 2:11; Ps 22:15 and LAUHA, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament, 149–48. One more time we find לֵב with מסה Hifil "make melting" (הִמְסִיו אֶת־לֵב הָעָם), Josh 14:8.

[49] In the book of Judges, Gideon is instructed to *begin* by discharging "anyone who is fearful and trembling," and as a result the size of Gideon's army is reduced by more than two-thirds (22,000 return home, with 10,000 remaining). See WRIGHT, "The Evolution of the Gideon Narrative," on the motif of fear 117–21.

[50] NUSSBAUM, The Monarchy of Fear, 48.

[51] See PLATH, Furcht Gottes, 32.

[52] See e.g. PLATH, Furcht Gottes, as well as GILLMOUR, "From anxiety to reverence," (in print). LOADER, "'Trembling, the best of being human'," 268, notes: "That is a pointer that they took fear of and faith in God as one single category that cannot simply be equated with 'normal' fear of which humans are the object." CLINES, "'The Fear of the Lord is Wisdom'," 66, argues for just one meaning: "To fear Yahweh, in such contexts, so I am arguing, is to be afraid of him because of the consequences he will visit on those who do not follow his laws, obey him, turn away from evil and that like." See also STRAWN, "'The Fear of the Lord'," 309–10.

behavior to be learned and taught to future generations (e.g. יִלְמְדוּן לְיִרְאָה Deut 4:10; see also Deut 6:1–2; 14:23; 17:19; 31:12–13). Fear of Yhwh in Deuteronomy is closely connected to other emotions and actions, such as "loving" (אהב Deut 10:12),[53] "holding fast" (דבק Deut 10:20; 13:5), and "serving" (עבד Deut 6:13; 10:12, 20; 13:5).[54] It is a source of knowledge, and it manifests itself in action.

> Now this is the commandment — the statutes and the ordinances — that Yhwh your God charged me to teach you to observe in the land that you are about to cross into and occupy, so that you and your children and your children's children may fear Yhwh your God all the days of your life, and keep all his decrees and his commandments that I am commanding you, so that your days may be long.
>
> Deut 6:1–2
>
> Yhwh your God you shall fear; him you shall serve, and by his name alone you shall swear.
>
> Deut 6:1
>
> Then Yhwh commanded us to observe all these statutes, to fear Yhwh our God, for our lasting good, so as to keep us alive, as is now the case.
>
> Deut 6:24
>
> So now, O Israel, what does Yhwh your God require of you? Only to fear Yhwh your God, to walk in all his ways, to love him, to serve Yhwh your God with all your heart and with all your soul, and to keep the commandments of Yhwh your God and his decrees that I am commanding you today, for your own well-being.
>
> Deut 10:12–13
>
> You shall fear Yhwh your God; him alone you shall worship; to him you shall hold fast, and by his name you shall swear. He is your praise; he is your God, who has done for you these great and awesome things that your own eyes have seen.
>
> Deut 10:20–21
>
> In the presence of Yhwh your God, in the place that he will choose as a dwelling for his name, you shall eat the tithe of your grain, your wine, and your oil, as well as the firstlings of your herd and flock, so that you may learn to fear Yhwh your God always.
>
> Deut 14:23
>
> If you do not diligently observe all the words of this law that are written in this book, fearing this glorious and awesome name, Yhwh your God, then Yhwh will overwhelm both you and your offspring with severe and lasting afflictions and grievous and lasting maladies.
>
> Deut 28:58–59[55]

Notice that in Deut 10:20–21, both aspects – fear of Yhwh and reverence for Yhwh – stand closely together.[56] The imperative "fear (ירא) God" is ultimately followed by the remembrance of Yhwh's "great" and "awesome" (ירא) deeds.[57] Yhwh himself is described as terrifying (see e.g. Deut 10:17; but also Neh 1:5; 9:32; Ps 68:36; 76:8, 13; 89:8; 96:4; Zeph 2:11). Emotion, thought, belief, and action are inseparable.[58]

From the point of view of religious history, the conceptual propinquity between horror and fear in relation to God continues to be a mystery. Past proposals for an evolutionary development (for example, from primitive horror to ethical forms of worship) have, with good reason, lost purchase in recent scholarship. While *horror* has a paralyzing effect,[59] and opens a gap between the awe-inspiring appearance of the deity and the frailty of human existence, we find the opposite in *reverence*: In this scenario, human action stands in the foreground, while the deity is a passive object of worship. Fear and faith are thus complementary, two sides of one coin.[60]

[53] See e.g. LAPSLEY, "Feeling our Way: Love for God in Deuteronomy," 350–69.

[54] For a detailed overview see PLATH, Furcht Gottes, 33–34, as well as CLINES, "'The Fear of the Lord is Wisdom'," 65–66. ARNOLD, "The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5–11," 551–69, concludes: "Ancient Israel has here learned that 'love' and 'fear' are not, in fact, mutually exclusive, but complement each other, so that love prevents terror and fear prevents irrelevant familiarity" (567).

[55] See also Deut 8:6; 13:4; 17:9.

[56] This observation undermines the attempt to extend the meaning from "fear" to "awe" and "beyond, to the ethical," undertaken by STÄHLI, "פחד, pḥd," 768. See also BECKER, Gottesfurcht im Alten Testament, 75–84. We agree with STRAWN, "יָרֵא jāre," that ירא maintain its different semantic nuances in later periods; see STRAWN, "The Iconography of Fear," 93–94, as well as STRAWN, "'The Fear of the Lord'," 309–11.

[57] The desert (Deut 1:19; 8:15) as well as God (Deut 7:21; 10:17) and his deeds (Deut 10:17) are described as great and awesome / terrible (גָּדוֹל וְ[ה]נוֹרָא[ה]) and it would be misleading to eliminate the aspect of awe and veneration in that context. See KIPFER, "Angst, Furcht und Schrecken," 30–31.

[58] See also LEVINSON, Deuteronomy and the Hermeneutic of Legal Innovation, 150.

[59] See ASSMANN, "Der Schrecken Gottes im Alten Ägypten," 161–62: "Der Schrecken Gottes […] ist Teil einer komplexen Ausstrahlung, die von Gottheiten und vom König ausgeht, und ihren Sitz in den Herrschaftsinsignien hat. Diese Strahlung wird in Begriffen der Lichthaftigkeit und der Affektivität beschrieben. Die Affektivität der herrscherlichen Aura reicht vom panischen Schrecken bis zum hinreissenden Entzücken. Sie schreckt ab und bindet. Durch diese beiden gegenstrebigen Kräfte bindet sie die Guten an den Herrscher und verstößt die Bösen aus den Grenzen des Reiches. Eine in gut und böse gespaltene Welt wird auf diese Weise durch doppelte Ausstrahlung geordnet und regiert. Die Ambivalenz dieser Ausstrahlung hat keine psychologische Basis, wie in den von Rudolf Otto untersuchten Befunden, sondern eine politische."

[60] See KIPFER, "Furcht (Erschrecken, Ehrfurcht, Gottesfurcht / Gottesfürchtige)."

This theological posture shapes the way Deuteronomy characterizes the relationship between Yhwh and his people as mutually active and passive at the same time. Fear of God is expected from both the collective and the individual (Deut 6:2,13; 8:6; 10:20; 17:19; 25:18; 28:58). It is also deeply relational: Israel commits to fear God and to observe the divine statutes (Deut 6:24; see also 10:12; 13:5; 14:23; 17:13; 19:20; 21:21; 31:12, 13). In all these capacities, fear functions as a coping mechanism vis-à-vis threats to physical or psychological integrity.[61]

6. Fear as a Catalyzer in Legislation Processes

The close connection between fear and law has long been noted. In ancient Greece, Thucydides noted that fear of social disorder serves as a safeguard and "teaches us to obey magistrates and laws" (Thuc. 2.37).[62] The nexus between public fear and the fundamental motivations for codifying law has been stressed in recent research.[63] Nussbaum observes that fear can provoke people to run for cover and seek comfort in the embrace of a homogenous group following a specific law code.[64]

Can we identify a parallel development in Deuteronomy?

In its present context, the Deuteronomic law code (chaps. 12–26) is embedded in the rhetorical context of Moses's addresses to the nation as it prepares for battle. The literary development – including the composition, compilation, synthesis, unification, standardization and systematization of earlier law – is so complicated that it is difficult to draw easy conclusions, and hence we offer only preliminary observations.[65]

The fears created by the loss of the land, state and security, home, property, social organization, and cultic life (– "the anxieties of the loss of identity – fear for their very survival"[66]) – made it necessary to find new coping strategies. When Israel was divided into separate communities in the diaspora, it was not possible for the nation to express its solidarity as a unified army fighting a common enemy on an actual battlefield. Yet unity could be achieved in the act of publicly reading, and communally studying, these laws and the eve-of-battle addresses that frame them.

It's striking that in the ancient Near East, the king is the lawgiver, while in Deuteronomy it is Yhwh. The image of God as lawgiver in the Hebrew Bible is complex, and diverse historical factors shaped it.[67] This conception is closely tied to Deuteronomy's program of cult-centralization and the worship of one Yhwh, which arguably represents the hermeneutical key to the book.[68] Central to the concept of covenant is the relationship of mutual commitment between Yhwh and his holy people (Deut 7:6; 14:2, 21).[69] This obedience ethic is highly exclusive.[70] It's closely related to an out-group derogation and aversion towards mixed marriages (Deut 7:1–4).[71] Indeed, the prohibition of exogamy is justified by appeals to God's love for his people (Deut 7:8), and punitive repayment is promised for disobedience (Deut 7:10).

The laws of Deuteronomy should be understood not only as "the distillation of various moral insights and the necessary conditions for a peaceful life in society,"[72] but also as a coping mechanism for a society under threat. Inasmuch as Yhwh is lawgiver and judge (Deut 1:17), the violation of the law is identical with sin against the deity. The connection between fear (or respect/awe) and the nation's moral behavior is made explicit four times:

> Deut 13:12 וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּן וְלֹא־יוֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ׃ Then all Israel shall hear and be afraid, and never again do any such wickedness.
>
> Deut 17:13 כָּל־הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד׃ All the people will hear and be afraid, and will not act presumptuously again.

[61] Öhman / Wiens, "The Concept of an Evolved Fear Module and Cognitive Theories of Anxiety," 58: "Thus, it is essentially a coping emotion that is associated with attempts to handle threats to physical or psychological integrity […]."

[62] Translation JLW. See Canevaro, "The Rule of Law," 211–36.

[63] See e.g. Sunstein, Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle.

[64] Nussbaum, The Monarchy of Fear, 50: "Fear makes people run for cover, seeking comfort in the embrace of a leader or a homogenous group."

[65] The project "How God Became a Lawgiver: The Place of the Torah in Ancient Near Eastern Legal History," founded by the European Research Council Advanced Grants, and directed by Konrad Schmid, University of Zürich, promises to shed new light on this important issue.

[66] See e.g. Loader, "'Trembling, the best of being human'," 272.

[67] See e.g. Schmid, "Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context," esp. 144–46, and Albertz, "Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel," 187–208.

[68] See e.g. Otto, "Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics," 163.

[69] Barton, Ethics in Ancient Israel, 135–36.

[70] As Nussbaum, The Monarchy of Fear, 2, noted fear leads to aggressive "othering" strategies. This aspect can also be found in Deuteronomy. In many cases fearful people stands against the threatening enemy ("them" מֵהֶם Deut 1:29; 7:18; 20:1, מִפְּנֵיהֶם Deut 7:19, 21; Deut 31:6) or vice versa (מִכֶּם Deut 2:4; מִמֶּךָּ Deut 28:10).

[71] On collective emotions and out-group derogation, see e.g. Ismer / Beyer / von Scheve, "Soziale Konsequenzen kollektiver Emotionen."

[72] Barton, Ethics in Ancient Israel, 22. Krüger, "Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen," 253: "Moralische Orientierung basiert nicht nur auf Erfahrung und Überlegungen, sondern auch auf Gefühlen und Intuitionen." and he concludes: "Vielmehr orientiert sich das alltägliche Handeln der Menschen mindestens ebenso sehr an Gefühlen und Intuitionen wie an vernünftigen Überlegungen." (254).

> Deut 19:20 וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא־יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ׃ The rest shall hear and be afraid, and a crime such as this shall never again be committed among you.
>
> Deut 21:21b וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ׃ …and all Israel will hear and be afraid.

While elsewhere fear is something that must be overcome and avoided (see the "fear not" references above), it is here an essential component of moral behavior.

The close relation between fear and lawful behavior is reflected in the structure of the book. Similar to Neo-Assyrian vassal treaties, the laws or stipulations culminate in a long series of blessings as the reward for faithful adherence to the law code, followed by a long series of curses as the punishment for the nation's negligence (Deut 28).[73] Echoing the anxiety that pervades ancient Near Eastern treaties, fear serves in this covenantally contoured book as one of the primary motivations for obedience. Notably, the experience of fear is one of the curses for the nation's disobedience:

> Yhwh will scatter you among all peoples, from one end of the earth to the other; and there you shall serve other gods, of wood and stone, which neither you nor your ancestors have known. Among those nations you shall find no ease, no resting place for the sole of your foot. There Yhwh will give you a trembling heart, failing eyes, and a languishing spirit (נֶפֶשׁ). Your life shall hang in doubt before you; night and day you shall be in dread (פחד), with no assurance of your life. In the morning you shall say, "If only it were evening!" and at evening you shall say, "If only it were morning!" – because of the dread (פחד) that your heart shall feel and the sights that your eyes shall see.
>
> Deut 28:64–67[74]

7. Conclusion

Our multi-perspectival approach to "fear" in Deuteronomy has explored a paradox: Fear is both something one must avoid and something one must learn and teach to future generations. What determines the difference is the object of the fear: the nation's foes or the nation's God. The exhortations "do not fear (them)!" and "fear (Yhwh)!" are two different ways of motivating action.[75] Fear as it is conceptualized in Deuteronomy is not about being affected by internal feelings but about shaping behavior, and the book delineates multiple connections between this emotion and conduct, both individual and collective. Fear has thus positive and negative effects: it can lead to exclusivism and out-group derogation, but it's also an important element of risk prevention.[76]

It would be unhelpful to try to resolve the paradox too neatly or reduce the complexity of this emotion in Deuteronomy to simple formulas. Moreover, questions linger with respect to the book's diverse lexicon of fear, its rhetorical functions, and its role in the legislation process (and by extension, in text production). But what should be clear is that Deuteronomy does not understand fear as an emotion to be avoided altogether. In some case, fear is to be cultivated and inculcated.

The problem for the book is not fear itself but its source and orientation. What will the audience prioritize: a perceived present threat (the enemy looming on the horizon) or a very real future one (the conditional covenantal curses)? As the implied author, Moses points to a fully warranted fear of Yhwh, which motivates the action of loving and following his laws, as the antidote to an unwarranted fear of the nation's foes. Indeed, in the covenantal logic of the book, failure to fear Yhwh in the present will inexorably bring the dreadful national defeat that looms large across the horizon of the book.[77]

In sum, fear in this sophisticated legal treatise is a highly relational emotion. In the place of some sort of existential anxiety, the book portrays concrete forms of fear that can be learned and transmitted to others. In some cases, that transmission is desirable, and in others, it necessitates quarantine.

Bibliography

ALBERTZ, RAINER, "Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel," in IDEM, Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels ed. by KOTTSIEPER, INGO / WÖHRLE, JAKOB (ZAW 326; Berlin, New York: de Gruyter, 2003) 187–208.

ARNOLD, BILL T., "The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5–11," VT 61 (2011) 551–69.

ASSMANN, JAN, "Furcht," in WOLFGANG HELCK et al., Lexikon der Ägyptologie Vol. 2 (1977) 359–68.

ASSMANN, JAN, "Der Schrecken Gottes im Alten Ägypten," in SYLKE LUBS et al. ed., Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs, FS Christoph Hardmeier (ABG 28, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007) 153–65.

BARTON, JOHN, Ethics in Ancient Israel (New York, Oxford: Oxford University Press, 2014).

[73] For a detailed analysis of Deut 28:15–44 and the aspect of fear, see KIPFER, "'You eat, but you never have enough…'," (in print).

[74] SCHMID, "Monotheismus und politische Ethik," 163: "Die politische Ethik des Deuteronomium geht einher mit einer Rhetorik der Angst, die es seinerseits aus der politischen Propaganda der Assyrer übernommen hat: Wer den Auflagen und Forderungen des Deuteronomium nicht Folge leistet, wird dem Verderben anheimfallen. Die Schrift geht sogar soweit, Angst vor der Angst zu machen, um die Einhaltung der vorangestellten Gebote anzumahnen."

[75] Deut 5:5 would be a rare example of not doing something out of fear.

[76] KAZEN, "Emotional Ethics in Biblical Texts," 456, concludes: "The limiting effect of emotions like disgust and fear can in a given context turn out to be protective or counterproductive, contributing to or counteracting the welfare of the larger group."

[77] Compare Deuteronomy 1 to Deuteronomy 28.

BECKER, JOACHIM, Gottesfurcht im Alten Testament (AnBib 25, Rom: Päpstl. Bibelinstitut, 1965).

CANEVARO, MIRKO, "The Rule of Law as the Measure of Political Legitimacy in the Greek City States," Hague J Rule Law 9 (2017) 211–236, DOI 10.1007/s40803-017-0054-1.

CLINES, DAVID J. A., "'The Fear of the Lord is Wisdom' (Job 28:28). A Semantic and Contextual Study," in ELLEN VAN WOLDE, ed., Job 28. Cognition in Context (Biblical Interpretation Series 64, Leiden, Boston: Brill, 2003) 57–92.

DEHNE, MAX, Soziologie der Angst. Konzeptuelle Grundlagen, soziale Bedingungen und empirische Analysen, (Wiesbaden: Springer, 2017).

DEROUSSEAUX, LOUIS, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine *yâré'* (Lectio Divina 63, Paris: Les Ed. du Cerf, 1970).

DÖRING, SABINE A., "Explaining Action by Emotion," The Philosophical Quarterly 53 (2003) 214–30.

EKMAN, PAUL, "An Argument for Basic Emotions," Cognition and Emotion 6 (1992) 169–200.

EKMAN, PAUL, "Basic Emotion," in TIM DALGLEISH / MICK P. POWER, eds., Handbook of Cognition and Emotion (Chichester et al.: John Wiley & Sons, 1999) 45–60.

ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, "Zur Anthropologie der Ethik der (Liebes)Gebote," in ANDREAS WAGNER / JÜRGEN VAN OORSCHOT, eds., Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017) 341–54.

ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, "Gebotene Liebe. Zur Ethik einer Handlungsemotion im Deuteronomium," in MANFRED OEMING, ed., Ahavah – die Liebe Gottes im Alten Testament, (ABG 55, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018) 143–56.

FABIAN, EGON E., Die Angst (Geschichte, Psychodynamik, Therapie, Psychotherapiewissenschaft in Forschung, Profession und Kultur 5, Münster et al.: Waxmann, 2013).

FRIJDA, NICO H. "Emotions and Actions," in ANTONY S. R. MANSTEAD / FRIJDA NICO / AGNETA FISCHER, eds., Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium (Studies in Emotion and Social Interaction, Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 158–73.

FUHS, HANS, "יָרֵא jāreʾ", in JOHANNES G. BOTTERWECK / HELMER RINGGREN, ed., Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Vol. 3 (1982) 869–93.

GILLMOUR, RACHELLE, "From Anxiety to Reverence: Fear of God's Retribution and Violence in the Book of Samuel," WdO, in print.

HAGEDORN, ANSELM C., Between Moses and Plato. Individual and Society in Deuteronomy and Ancient Greek Law (FRLANT 204, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004).

HAIDT, JONATHAN, "The Moral Emotions," in RICHARD J. DAVIDSON / KLAUS R. SCHERER / H. HILL GOLDSMITH, eds., Handbook of Affective Sciences (Oxford, New York: Oxford University Press, 2003) 852–70.

HAMMER-TUGENDHAT, DANIELA / LUTTER, CHRISTINA, "Emotionen im Kontext. Eine Einleitung," Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2010) 7–14.

HEIDEGGER, MARTIN, Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell 1967).

ISMER, SVEN / BEYER, MANUELA / VON SCHEVE, CHRISTIAN, "Soziale Konsequenzen kollektiver Emotionen: Identifikation und Solidarität nach innen sowie Abgrenzung nach außen?," in JOCHEN KLERES / YVONNE ALBRECHT, eds., Die Ambivalenz der Gefühle. Über die verbindende und widersprüchliche Sozialität von Emotionen (Wiesbaden: Springer VS, 2015) 83–100; DOI 10.1007/978-3-658-01654-8_5.

JAQUES, MARGARET, Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens: recherche sur le lexique sumérien et akkadien (AOAT 332, Münster: Ugarit-Verlag 2006).

JOÜON, PAUL, "*Crainte* et *Peur* en Hébreu Biblique. Étude de lexicographie et de stylistique," Biblica 6 (1925) 174–79.

KAZEN, THOMAS, "Emotional Ethics in Biblical Texts. Cultural Construction and Biological Bases of Morality," HeBAI 6 (2017), 431–56.

KIERKEGAARD, SØREN, Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. Edited and Translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson (Kierkegaard's WritingsVIII, Princeton: Princeton University Press, 1980).

KIPFER, SARA, "Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion im Biblischen Hebräisch," JNSL 42 (2016) 15–79.

KIPFER, SARA, "Furcht (Erschrecken, Ehrfurcht, Gottesfurcht / Gottesfürchtige)," in MICHAELA BAUKS / KLAUS KOENEN / STEFAN ALKIER, eds., Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (2017). http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/18774/ (last visited 25.07. 2020).

KIPFER, SARA, "'You eat, but you never have enough…': Fear of famine and food shortage in the Hebrew Bible and the Ancient Near East," WdO, in print.

KRÜGER, THOMAS, "'Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen.' Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik," ZEE 55 (2011) 248–61.

KRUGER, PAUL A., "A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible," JNSL 27 (2001) 77–89.

LAPSLEY, JACQUELINE E., "Feeling our Way: Love for God in Deuteronomy," CBQ 65 (2003) 350–69.

LAUHA, RISTO, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament. Eine strukturalsemantische Analyse von לב, נפש und רוח (AASF.DHL 35, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1983).

LEVINSON, BERNARD M., Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation (New York, Oxford: Oxford University Press, 1997).

LOADER, JAMES A., "'Trembling, the best of being human': Aspects of anxiety in Israel," OTE 14 (2001) 260–80.

MILLER, RICHARD F., In Words and Deeds: Battle Speeches in History (Hanover, NH: University Press of New England, 2008).

NISSINEN, MARTTI, "Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase," in MARVIN ALAN SWEENEY / EHUD BEN ZVI, eds., The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century (Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 2003) 122–61.

NUSSBAUM, MARTHA C.: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions (Cambridge et al.: Cambridge University Press, eighth edition, 2008).

NUSSBAUM, MARTHA C., The Monarchy of Fear. A Philosopher looks at our Political Crisis (New York: Simon & Schuster, 2018).

ÖHMAN, ARNE / WIENS, STEFAN, "The Concept of an Evolved Fear Module and Cognitive Theories of Anxiety," in ANTONY S. R. MANSTEAD / FRIJDA NICO / AGNETA FISCHER, eds., Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium (Studies in Emotion and Social Interaction, Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 58–80.

OTTO, ECKART, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3,2, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag, 1994).

OTTO, ECKART, "Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics," Semeia 66 (1995) 161–72.

OTTO, ECKART, "The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible / Old Testament," in MAGNE SÆBØ, ed., Hebrew Bible / Old Testament. Volume III: From Modernism to Post-Modernism. Part II: The Twentieth Century - From Modernism to Post-Modernism (Hebrew Bible / Old Testament III/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015) 594–621.

PLAMPER, JAN / LAZIER, BENJAMIN, Fear: Across the Disciplines (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2012).

PLATH, SIEGFRIED, Furcht Gottes. Der Begriff ירא im Alten Testament (AzTh Reihe 2, Vol. 2, Stuttgart: Calwer Verlag, 1963).

SCHMID, HANS B., "Collective Emotions," in KIRK LUDWIG / MARIJA JANKOVIC, eds., The Routledge Handbook of Collective Intentionality (London, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2018) 152–60.

SCHMID, HANS B., "Collective Emotions. Phenomenology, Ontology, and Ideology. What Should we learn from Max Scheler's War Propaganda," in GUIDO CUSINATO, ed., Max Scheler and the Emotional Turn, Thaumàzein 3 (2015) 103–19, http://dx.doi.org/10.13136/thau.v3i0.44.

SCHMID, KONRAD, "Monotheismus und politische Ethik. Die politische Determination biblischer Gottesvorstellungen und ihre ethischen Implikationen," in PHILIPP AERNI / KLAUS-JÜRGEN GRÜN, eds., Moral und Angst. Erkenntnisse aus Moralpsychologie und politischer Theologie (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011) 157–70.

SCHMID, KONRAD, "Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context," in PETER DUBOVSKÝ / DOMINIK MARKL / JEAN-PIERRE SONNET, eds., The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah (FAT 107, Tübingen: Mohr Siebeck 2016) 129–53.

SCHNELL, RÜDIGER, Haben Gefühle eine Geschichte? Aporien einer „History of emotions" (2 Vol, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2015).

SMITH, ADAM, The Theory of Moral Sentiments (edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 1, Oxford: Clarendon, 1976).

STÄHLI, HANS-PETER, "ירא, jrʾ," in JENNI ERNST, ed., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Bd. 1 (1971) 765–78.

STÄHLI, HANS-PETER, "פחד, pḥd," JENNI ERNST, ed., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Bd. 2 (1976) 411–13.

STRAWN, BRENT A., "יָרֵא jāre," in HEINZ-JOSEF FABRY / ULRICH DAHMEN, eds., Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten Bd. 3 (2013) 257–66.

STRAWN, BRENT A., "The Iconography of Fear: YR'AT YHWH (יראת יהוה) in Artistic Perspective," in IZAAK J. DE HULSTER / JOEL M. LEMON, eds., Image, Text, Exegesis. Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible (LHBOTS 588, London, New Delhi, et al., Bloomsbury, 2014) 91–134.

STRAWN, BRENT A., "'The Fear of the Lord' in Two (or Three) Dimensions: Iconography and Yir'at Yhwh," in IZAAK J. DE HULSTER / BRENT A. STRAWN / RYAN P. BONFIGLIO, eds., Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament. An Introduction to its Method and Practice (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015) 295–311.

SUNSTEIN, CASS R., Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle (The Seeley Lectures 6, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2005).

VON SCHEVE, CHRISTIAN / ISMER, SVEN, "Towards a Theory of Collective Emotions," Emotion Review 5 (2013) 406–13.

TAPPOLET, CHRISTINE, "Emotion, Motivation, and Action: The Case of Fear," in PETER GOLDIE, ed., The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010) 325–48.

WAGNER, ANDREAS, "Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns," in RENATE EGGER-WENZEL / JEREMY CORLEY, eds., Emotions from Ben Sira to Paul (DCLY 2011, Berlin, Boston: de Gruyter, 2012) 27–68.

WAGNER-DURAND, ELISABETH, "Visualizing and Evoking the Emotion of Fear in and through Neo-Assyrian Orthostat Reliefs," in BARBARA HOREJS / CHRISTOPH SCHWALL et al., eds., Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, 25–29 April 2016 (Volume 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018) 563–76.

WAGNER-DURAND, ELISABETH, "Beyond texts? Potentials and Limitations of a Holistic Approach to Collective Fear in Mesopotamia/ANE," WdO, in print.

WAZANA, Nili, "The Fear Factor: The Motif of Fear in Joshua 1–12 in the Light of ANE Sources," WdO, in print.

WEINFELD, MOSHE, Deuteronomy and the Deuteronomic School (Oxford: Clarendon Press, second edition, 1983).

WEINFELD, MOSHE, Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 5, New York: Doubleday, 1991).

WODAK, RUTH, The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean (Los Angeles: SAGE, 2015).

WRIGHT, JACOB L., "The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible," Prooftexts 29, (2009) 433–72.

WRIGHT, JACOB L. "The Evolution of the Gideon Narrative," in SAUL M. OLYAN / JACOB L. WRIGHT, eds., Supplementation and the Study of the Hebrew Bible (Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2018) 105–22.

WRIGHT, JACOB L. War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

VON RAD, GERHARD, Theologie des Alten Testaments Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels (Einführung in die evangelische Theologie 1, München: Chr. Kaiser Verlag, fifth edition 1968).

ZHU, JING / THAGARD, PAUL, "Emotion and Action," Philosophical Psychology 15, (2002) 19–36.

Dialog

Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis

Christoph Ammann

E-Mail: christoph.ammann@ref-witikon.ch

DOI 10.25784/jeac.v2i0.292

Es ist auffällig, wie wenig sich die zeitgenössische Ethik für Fragen ethischer *Bildung* interessiert. Zweifellos liegt darin einer der größten Unterschiede zu einem ethischen Ansatz wie jenem von Aristoteles, bei dem die Frage, wie wir überhaupt tugendhaft werden und mit dem Guten in Berührung kommen, ein integraler Teil ethischen Nachdenkens war. Was Aristoteles zudem von vielen Ethikern unterscheidet, ist das, was wir seinen Anti-Intellektualismus nennen können. Gemeint ist damit keine Geringschätzung der Vernunftnatur des Menschen oder seiner intellektuellen Vermögen, sondern das, was man (in Ermangelung eines besseren Ausdrucks) als eine „ganzheitliche", nichtreduktionistische Sichtweise ethischer Bildung bezeichnen könnte. Der Erwerb einer „zweiten Natur"[1] – das Vertraut-werden mit Handlungsgründen, die Schulung des ethischen Wahrnehmungsvermögens und die Herausbildung ethischer Subjektivität – ist ein Prozess, der den *ganzen* Menschen betrifft, und der nicht primär durch rationale Belehrung vonstattengeht, sondern als Initiation in eine bestimmte Lebensweise zu verstehen ist. In einem mittlerweile klassischen Aufsatz über die Nikomachische Ethik hat Myles Burnyeat diese nicht-intellektualistische Sicht ethischer Bildung so zum Ausdruck gebracht:

„From all this it follows not only that for a long time moral development must be a less than fully rational process but also, what is less often acknowledged, that mature morality must in large part continue to be what it originally was, a matter of responses deriving from sources other than reflective reasons. These being the fabric of moral character, in the fully developed man of virtue and practical wisdom they have become integrated with, indeed they are now infused and corrected by, his reasoned scheme of virtues."[2]

Zu den genannten „responses" gehören natürlich auch *affektive* Reaktionsweisen. Diese werden durch den ethischen Bildungsprozess nicht ausgemerzt, sondern geformt, und sie informieren weiterhin die Vernunfttätigkeit des ethisch gebildeten Subjekts und konstituieren seine Offenheit für Gründe und seinen Sinn für ethisch relevante Aspekte von Situationen mit. Anders formuliert: Die Vernunft ist in ethischen Zusammenhängen nicht abstrakt als Schlussfolgerungsfähigkeit zu verstehen, sondern als *Wahrnehmungsfähigkeit*, als eine Empfänglichkeit für die (jeweils situativ zu bestimmenden) relevanten Aspekte von Situationen.

Dieses hier grob gezeichnete Bild ethischer Bildung[3] scheint mir einen guten Rahmen abzugeben, um einige Gedanken darüber anzustellen, inwiefern Emotionen in ethischen Zusammenhängen nicht nur als motivationale Triebkräfte, sondern als Medium ethischer Erkenntnis fungieren.

1. Der welt-auffassende Charakter von Emotionen

Was ist im Blick, wenn hier von Emotionen[4] die Rede ist? Nicht alle Gefühle oder Empfindungen jedenfalls. Müdigkeit, Zahnschmerzen und Hunger sind zwar Gefühle, aber keine Emotionen, weil ihnen die charakteristische Gerichtetheit fehlt. Paradigmatische Emotionen dagegen – Trauer, Scham, Freude oder Empörung – sind (in aller Regel) dadurch charakterisiert, dass sie ein Objekt, einen kognitiven Gehalt haben. In unserem Beispiel: Ich bin traurig *über den Tod meines Vaters*. Der kognitive Gehalt einer Emotion kann (in vielen Fällen) artikuliert werden. Wenn ich auf die Frage, warum ich traurig bin, mit „Mein Vater ist gestern gestorben" antworte, dann nehme ich damit nicht auf die äußere Ursache meiner Trauer Bezug, sondern ich artikuliere ihren Gehalt.

Emotionen sind also meinem Verständnis nach Auffassungen (eines Aspekts) der Realität. Indem ich Emotionen so beschreibe, reihe ich mich in die Familie jener Ansätze ein, die man als *kognitivistisch* bezeichnet.[5] Die ethische Bedeutung von Emotionen liegt darin, dass sie uns Aspekte der Realität erschließen, die uns ohne sie nicht zugänglich wären. Emotionen sind deshalb ein essenzieller Bestandteil unseres

[1] Vgl. McDowell 2002.
[2] Burnyeat 1980, 80.
[3] Vgl. dazu weit ausführlicher McDowell 2002, Lovibond 2002 und Bakhurst 2011.
[4] Vgl. zum Folgenden statt vieler Ammann 2007.
[5] Für eine hilfreiche Gruppierung verschiedener kognitivistischer Ansätze vgl. Hutchinson 2008, Kap.3.

ethischen Sensoriums: unseres Sinns dafür, was (hier) ethisch das Problem ist und wie *schwerwiegend* es ist.

2. Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis – ein biblisches Beispiel

Das möchte ich nun erläutern im Rekurs auf die Geschichte von Natan und David in 2 Sam 12. Dort stattet der Prophet Natan König David einen Besuch ab, nachdem dieser dafür gesorgt hatte, dass Uria, der Mann von Batseba, im Krieg den Tod gefunden hat und Batseba nun frei ist, eine von Davids Frauen zu werden. Natan erzählt David die Geschichte des reichen Manns, der einem armen Mann dessen einziges Lamm nimmt und bringt ihn so zur Einsicht in die Schuldhaftigkeit seines Tuns. Mich interessiert, wie Emotionen dabei eine entscheidende Rolle spielen.[6]

An verschiedenen Punkten der Geschichte kommen Emotionen ins Spiel: Zuerst weckt Natan Davids Mitleid mit dem armen Mann, dem sein einziges Lamm genommen wird. Dies geschieht vor allem durch das affektive Kolorieren der Beziehung zwischen dem armen Mann und seinem einzigen Lamm: Das Lamm „war für ihn wie eine Tochter." Die Schilderung einer tiefen emotionalen Beziehung zwischen dem Mann und seinem Lamm soll David ergreifen, seinen *concern* für den armen Mann wecken.[7] Dass dieser David ans Herz wächst, geht ein in die zweite emotionale Reaktion, die provoziert wird: Davids Empörung über den reichen Mann, „weil er kein Mitleid hatte". David reagiert damit emotional auf das, *was* Natan ihm da schildert, und *wie* er es ihm schildert.[8]

Hier wird nun exemplarisch deutlich, wie eine Emotion – die Empörung Davids über den reichen Mann – nicht nur die kausale Folge auf Ereignisse darstellt, sondern das Realisieren oder Begreifen eines Aspekts dieses Geschehens.[9] Damit ist selbstverständlich keineswegs negiert, dass Emotionen – genau wie Gedanken und Überzeugungen auch – fehlgeleitet, unangemessen oder übertrieben sein können. Ob sie dies sind, muss *im Einzelfall* geprüft werden. Vielmehr ist gerade anerkannt, dass es grundsätzlich sinnvoll ist, danach zu fragen, ob eine Situation tatsächlich so beschaffen ist, dass sie Empörung verdient, während eine analoge Frage im Falle von Bauchschmerzen oder Hunger sinnlos wäre. Emotionen sind also „realitäts-sensibel", wobei die Aspekte der Realität, die durch Emotionen erschlossen werden, die *menschliche*, durch Begriffe erschlossene Realität ist. Es geht hier also um eine Form der Erkenntnis, bei der spezifisch menschliche Vermögen im Spiel sind, die aber dennoch genuin objektive Merkmale der Realität im Blick hat.[10]

3. Ethische Erkenntnis ohne Informationsvermittlung

Es lohnt sich nun aber ein genauerer Blick darauf, um welche *Art* ethischer Erkenntnis es hier geht. Ted Cohen stellt fest: „Two fundamental controlling points seem clear: (1) Natan has not told David anything David did not already know; (2) when Natan has finished speaking, David has new feelings and thoughts about something he has already known. How does Natan bring this about?"[11] Dass Natan es schafft, David die Dinge neu sehen und neu empfinden zu lassen, ist unstrittig. Aber stimmt es tatsächlich, dass Natan David nichts Neues mitgeteilt hat? Sofern man darunter die Mitteilung neuer ethiktheoretischer oder empirischer Kenntnisse versteht, so lernt David tatsächlich nichts, was er nicht bereits vorher gewusst hätte. Dies festzuhalten ist wichtig, weil ethische Bildung häufig ausschließlich nach dem Modell einer direkten Mitteilung von Informationen oder Erkenntnissen von Senderin zu Adressatin verstanden wird. Ethische Bildung wird dann als *Aufklärung* eines Gegenübers verstanden, das zu wenig *weiß*. Selbstverständlich hat das Vermitteln propositionalen Wissens seinen Ort in ethischen Erziehungsprozessen und bei der ethischen Urteilsbildung.[12] Mein Eindruck ist aber, dass heute dieses Bild ethischer Bildung – Ethik als Vermittlung propositionalen Expertenwissens – auf problematische Weise dominiert. Aus dem Blick geraten dabei jene Aspekte ethischer Bildung, die nichts mit dem Vermitteln neuer Informationsgehalte zu tun haben. Die Geschichte von David und Natan rückt nun gerade einen solchen Fall erlebnismäßiger ethischer Pädagogik in den Vordergrund. Im Kern von Natans Intervention steht, dass David vor Augen geführt wird, was er getan hat, und dass er etwas lernt, ohne neues propositionales Wissen vermittelt zu bekommen.

[6] Vgl. AMMANN 2017a und 2017b für weitere ethisch und narratologisch relevante Aspekte der Natan-Geschichte.

[7] ROBERTS 2003 versteht Emotionen als *concern-based construals*.

[8] Zur narratologischen Dimension dieses Vorgangs vgl. CARROLL 2011: „Typical narratives elicit or are intended to elicit emotional responses from audiences. [... T]he relevant emotion is called forth or *proponed* by the way in which the persons, places, things, events, and actions are portrayed." (39)

[9] Den allgemeineren Punkt bringt HUTCHINSON 2008 zum Ausdruck: Emotionen sind „answerable to the way the meaningful world *is*". Sie sind „ways of registering loci of significance in the world". (133)

[10] Vgl. zu diesem Verständnis von Objektivität ausführlicher AMMANN 2010 sowie CRARY 2007 und 2016.

[11] COHEN 2008, 21.

[12] Gerade in vielen angewandt-ethischen Zusammenhängen ist eine gewisse Vertrautheit mit dem jeweiligen empirischen Expertenwissen eine notwendige Voraussetzung dafür, sich in diesen Fragen auch ethisch orientieren zu können.

4. Emotionales Verstehen

Um welche Art von Wissen geht es hier? David wird die *Bedeutung* seines Tuns vor Augen geführt, und ich möchte behaupten, dass David das, was er hier lernt, nur über eine Neuausrichtung seiner Wahrnehmung lernen konnte, und dass hier unweigerlich Emotionen ins Spiel kommen.

Wir haben bereits gesehen, dass Natan David zu verschiedenen emotionalen Reaktionen einlädt. Er involviert ihn in ein ethisch geladenes Szenario und lässt ihn zuerst nachfühlen, wie sehr dem armen Mann an seinem einzigen Lamm liegt. Sodann lädt er ihn zur Empörung über das Tun dieses[13] Reichen ein. Bis anhin haben wir aber den dritten Schritt noch nicht beleuchtet, der doch immerhin das Ziel von Natans Vorgehen darstellt: Die *Reue* Davids über sein Tun, die auf Natans Worte „Du bist der Mann!“ folgt. Auch diese emotionale Reaktion ist nicht nur das affektive Begleitgeräusch einer kognitiven Einsicht, sondern sie *ist* Davids wirkliches Realisieren dessen, was er getan hat.[14] Indem er im reichen Mann sich selbst erkennt, erscheint ihm sein eigenes Tun in einem neuen Licht: als rücksichtslos, lieblos, beschämend. Dass hier jene Begriffe ins Spiel kommen, die in der Ethik mit einem Ausdruck Bernard Williams’ als „dicke ethische Begriffe“ bezeichnet werden, ist alles andere als zufällig.[15] Das lebensweltliche Erfahrungswissen, das wir mit diesen Begriffen ausdrücken, ist eine Vertrautheit mit der Qualität von Handlungen und Situationen: was es (zum Beispiel) heißt, rücksichtslos oder grausam zu sein oder so behandelt zu werden. Diese Vertrautheit kann uns fehlen oder abhandenkommen. Ist dies der Fall, sind wir von unseren Begriffen – bzw. bestimmten Begriffen – *entfremdet*. David lebt auf eine problematische Weise mit Begriffen wie ‚herzlos’ oder ‚rücksichtslos’. Indem Natan ihn mit ethisch relevanten Aspekten seines Lebens wieder in Berührung bringt, für die er vorher unempfänglich war, bringt er einen Aspekt seines begrifflichen Lebens – seines Lebens als begriffsverwendendes Tier – wieder „in Ordnung“. Die Sehschwäche, die hier kuriert wird, ist ein kognitives Defizit. Dass dies aber nicht als Gegenbegriff zu einem *affektiven* Defizit zu verstehen ist, weil emotionale Dispositionen einen konstitutiven Bestandteil unseres Vernunftvermögens in ethischen Zusammenhängen darstellen, wollten diese Überlegungen plausibel machen.

[13] „Natan needs the absolute particularity of the rich man. That is what arouses David’s feelings. Natan does not effect the transfer of feeling by saying: ‚You resemble people whom you dislike.‘“ COHEN 2008, 22.

[14] Vgl. GAITA 1998, der Reue als „the pained realization of the wrong one has done“ (31) gefasst hat.

[15] Zu Zusammenhang von Emotionen und „dicken Begriffen“ vgl. GOLDIE 2008.

Bibliographie

AMMANN, CHRISTOPH, Emotionen – Seismographen der Bedeutung, Stuttgart 2007.

AMMANN, CHRISTOPH, Emotionslose Ethik? Überlegungen zur Objektivität und Rationalität moralischer Wahrnehmung, in: ETHICA 18 (2010), 291–318.

AMMANN, CHRISTOPH, Moralische Bildung, in: MARTÍNEZ, MATÍAS: Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, 259–262 [2017a].

AMMANN, CHRISTOPH, Wer wissen will, muss fühlen. Zur Rolle von Emotionen bei der Erschließung des Ethischen, in: Kerygma und Dogma 63/2 (2017), 132–154 [2017b].

BAKHURST, DAVID, The Formation of Reason, Malden/Oxford/Chichester 2011.

BURNYEAT, MYLES F., Aristotle on Learning to Be Good, in: SHERMAN, NANCY (Hg.), Aristotle’s Ethics. Critical Essays, Berkeley 1980, 69–92.

CARROLL, NOËL, Narrative and the Ethical Life, in: HAGBERG, GARY L. (Hg.), Art and Ethical Criticism, Malden/Oxford/Chichester 2011, 35–62.

CRARY, ALICE, Beyond Moral Judgment, Cambridge/London 2007.

CRARY, ALICE, Inside Ethics. On the Demands of Moral Thought, Cambridge/London 2016.

COHEN, TED, Thinking of Others. On the Talent for Metaphor, Princeton 2008.

GAITA, RAIMOND, A Common Humanity. Thinking About Love and Truth and Justice, London/New York 1998.

GOLDIE, PETER, Thick Concepts and Emotion, in: CALLCUT, DANIEL (Hg.), Reading Bernard Williams, London 2008, 94–109.

HUTCHINSON, PHIL, Shame and Philosophy, Basingstoke/New York 2008.

LOVIBOND, SABINA, Ethical Formation, Cambridge/London 2002.

MCDOWELL, JOHN, Tugend und Vernunft, in: Ders., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt a.M. 2002, 74–106.

STUMP, ELEONORE, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford 2010.

Ethische Bildung in und mit der Natan-David-Erzählung (2 Sam 12)

Eine kurze Antwort auf Christoph Ammann

Friederike Schücking-Jungblut

Akademische Rätin a.Z. am Lehrstuhl für Alttestamentliche Theologie
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Theologische Fakultät
E-Mail: friederike.jungblut@ts.uni-heidelberg.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.293

In den letzten 25 Jahren kommen hinsichtlich der Ethik des Alten Testaments bzw. der Ethik im Alten Testament neben den Rechts- und den Weisheitstexten, deren normativer Gehalt in der Regel explizit ablesbar ist, zunehmend auch narrative, prophetische und poetische Texte in den Blick, die eher implizit auf die Ethik bzw. das Ethos bezogen sind.[1] Dabei geht es nicht in erster Linie darum, den normativen Gehalt der Texte zu erheben und sie selbst darüber in den Hintergrund treten zu lassen, zumal die einfache Reduktion auf eine Kernaussage häufig gar nicht möglich ist. Von Relevanz ist vielmehr die „existenzielle Kraft"[2], die narrative, prophetische oder poetischen Texte zugunsten der mit ihnen transportierten ethischen Überzeugungen entfalten können. Dass dabei immer wieder die Natan-Parabel in 2 Sam 12 als Beispiel herhalten muss, geschieht kaum zufällig.[3] Schließlich handelt es sich bei ihr um einen hermeneutischen Schlüsseltext[4] mit hohem ethischem Potential. Sie verhilft David als ihrem primären Rezipienten zu einer moralischen Einsicht, ohne sich ethisch aufgeladener Terminologie oder Gattungsformulare zu bedienen, und wird so zu einem Modell für die ethische Nutzbarkeit alttestamentlicher Erzählungen. In diesem Kontext hat die Forschung auch die tragende Rolle der affektiven Komponente der Parabel und der erzeugten Emotionen des Rezipienten bereits hervorgehoben.[5] Christoph Ammann führt nun in seinem Beitrag nochmal anschaulich vor Augen, wie gerade die Beteiligung von Emotionen moralisches Lernen ermöglicht. Neben seinem erklärten Ziel, anhand des biblischen Beispiels aufzuzeigen, wie Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis fungieren und damit moralische Bildung befördern, und so Anhaltspunkte für die Gestaltung heutiger ethischer Bildungsprozesse zu liefern, lenkt er damit auch den Blick der exegetischen Kollegin auf die durch die Parabel erzeugten, implizit und explizit ausgedrückten Emotionen. Ich greife diesen Interpretationsansatz gerne auf und möchte ihn in zwei Punkten präzisieren.

1. Welchen Text lesen wir?

Eine Ethik, die ihren Ausgangspunkt beim biblischen Text nimmt, kann sich der Frage nicht entziehen, welche Gestalt dieses Textes sie zugrunde legt. Es dürfte außer Frage stehen, dass der kanonischen Endgestalt des Textes dabei Priorität gebührt.[6] Schließlich wird nach Abschluss der literarischen Formationsphase dieser Text überliefert und bis in die Gegenwart hinein rezipiert. Daneben kann es – je nach Frageho-

[1] Vgl. etwa BARTON 2002; BECKER 2007; ERBELE-KÜSTER 2013; KESSLER 2017, 73–80.

[2] BARTON 2002, 32: „[T]here is something narrative can do with moral truths that cannot be done through ethical injunctions, and that is to give them what might be called an existential force."

[3] Vgl. z.B. unter den o.g. Beispielen BARTON 2002, 19–36; BECKER 2007, 231–233.

[4] Vgl. NAUMANN 2000, 37; FOKKELMAN 1981, 81f.; eine ganze Monografie widmet dieser Funktion von 2 Sam 12,1–15 PYPER 1996.

[5] So etwa LASINE 1984; NAUMANN 2000, 40f. Den Zusammenhang von narrativen Texten, Emotionen und Ethik hat in jüngster Zeit z.B. DANNENMANN 2019, 129–144 aufgezeigt.

[6] Vgl. zum kanonischen Ansatz einer Ethik des Alten Testaments KESSLER 2017, 61–80. Angesichts der komplexen textgeschichtlichen Verhältnisse zahlreicher alttestamentlicher Texte ist jedoch häufig die grundsätzliche Festlegung auf die „kanonische Endgestalt" von Texten weniger eindeutig, als sie zunächst erscheinen mag.

rizont – aber auch hilfreich oder gar notwendig sein, literarkritisch rekonstruierte Vorstufen in die ethische Analyse eines Textes einzubeziehen, etwa um Veränderungen der moralischen Prämissen eines Textes aufzuzeigen.

Was heißt das im Blick auf die Begegnung zwischen Natan und David in 2 Sam 12? Die meisten Forscherinnen und Forscher, die diachrone Fragestellungen berücksichtigen, rechnen für das Kapitel mit einem mehrstufigen Wachstumsprozess.[7] Er betrifft insbesondere den Auftritt Natans, der sowohl bezüglich seiner grundsätzlichen Zugehörigkeit zur David-Batseba-Erzählung als auch hinsichtlich seiner literarischen Einheitlichkeit in Frage gestellt wird.[8] Relevant für die hier behandelte Fragestellung ist ausschließlich letzteres, also die Frage, ob Natans Parabel (12,1–4) und seine zweiteilige Strafrede (12,7b–10.11–12) auf derselben literarhistorischen Ebene liegen bzw. welcher Schicht Davids zweite Reaktion (V. 13) zuzurechnen ist. In jüngerer Zeit nähert sich die These, dass es sich bei Natans Gerichtsrede (12,7b–12) um eine – u.U. in sich nochmals gestufte – Ergänzung handelt, einem Forschungskonsens an.[9] Erzählerisch ist der Neueinsatz mit V. 7b schon an der prophetischen Botenspruchformel zu erkennen, durch die Natan im Folgenden Gottesrede ausrichtet. Inhaltlich rekurriert diese auf einen deutlich weiteren Horizont als die umstehende Erzählung, indem sie mit einem kleinen Rückgriff auf Davids persönliche (Heils-)Geschichte mit Jhwh (12,7b–8) einsetzt[10] und mit ihren beiden Strafankündigungen auch das folgende Geschehen im Rahmen der Absalomerzählung im Blick hat (vgl. nur 12,11 mit 2 Sam 16,21f.[11]). Mit der Charakterisierung der Tat Davids als Missachtung des Wortes Gottes (12,9aα) bekommt sie zudem eine theologische Wertung, nach der nicht mehr vorrangig Batseba und Uria die Opfer von Davids Handlung sind, sondern sein Gottesverhältnis nachhaltig gestört ist.[12] Damit wiederum steht Davids Reaktion in 12,13a in engstem Zusammenhang.[13]

Für eine ethische Auswertung der David-Natan-Erzählung aus 2 Sam 12 ergeben sich vor dem Hintergrund des hier angedeuteten, recht einfachen zweistufigen Entstehungsmodells drei Möglichkeiten: *Erstens* lässt sich die Geschichte in ihrer überlieferten Endfassung lesen. Dann reagiert David bei seinem Schuldeingeständnis in V. 13 aber nicht nur auf die von Natan vorgetragene Beispielerzählung und Natans Applikation („Du bist der Mann“, V. 7a), sondern zusätzlich auf die stark theologisch aufgeladene Strafpredigt Natans mit ihrem deutlichen Verweis auf die Gegensätzlichkeit zwischen dem Heilshandeln Jhwhs an David und Davids Vergehen gegen Batseba, Uria und vor allem Gott selbst. *Zweitens* kann man sich auf die rekonstruierte Grundschicht in 2 Sam 12,1–5.7a[14] konzentrieren. Dann bleibt Davids emotionale Reaktion auf Natans Parabel bei Mitleid und Empörung/Zorn stehen. Die Reue, die erst den eigentlichen Lerneffekt Davids und damit auch für C. Ammann verständlicherweise den Zielpunkt für Natans Auftritt darstellt, stünde als – denkbare, aber eben nicht überlieferte – Reaktion außerhalb des Textes. *Drittens* besteht – falls V. 13 trotz der engen sprachlichen und sachlichen Anlehnung an die später ergänzte Strafrede Natans doch zum Grundbestand der Erzählung gehören sollte[15] – noch die Möglichkeit, den Textbestand zugrunde zu legen, von dem wohl auch Ammann ausgeht (2 Sam 1–5.7a.13). Auch in diesem Fall wäre aber ethisch zu beachten, dass David seine Reue ausdrückt, indem er nicht etwa sagt, dass er „rücksichtslos, lieblos, beschämend“ gehandelt, sondern dass er „*gegenüber Jhwh* gesündigt“ habe (V. 13a).

2. Wie entstehen Emotionen?

Die disziplinübergreifende Forschung an und über Emotionen der letzten Jahre hat gezeigt, dass Emotionen weder vollständig als humane Universalien zu erklären noch ausschließlich kulturell gebunden sind. Vielmehr scheinen Emotionen einerseits kultur- und zeitübergreifende Gemeinsamkeiten insbesondere in ihrer physiologischen Verankerung und Äußerung zu haben, die folglich angeboren sein dürften, als auch andererseits von je historisch und kulturell bedingten Deutungs-, Verstehens- und Bewertungsmustern geprägt zu sein, die durch Prägung und Imitation – meist unbewusst – erlernt werden und dann das eigene Verhalten beeinflussen.[16] Bei der Untersuchung historischer Kulturen, die nur noch über ihre Textzeugnisse greifbar sind, ist darüber

[7] Einen immer noch recht aktuellen Forschungsüberblick bietet OSWALD 2008, 107–112.

[8] Zu ersterem vgl. z.B. VEIJOLA 1979; RUDNIG 2006, 55–57; zu letzterem s. im Folgenden.

[9] So bereits mit Verweis auf einige Vorgänger die lange wegweisende Studie von ROST 1965, 200–205 sowie in jüngerer Zeit z.B. SEILER 1998, 258–265; BLUM 2000, 27f; RUDNIG 2006, 69, Anm. 165; OSWALD 2008, 137–142.225.

[10] Vgl. den Rückgriff auf Davids Geschichte im Rahmen der Natan-Verheißung in 2 Sam 7,8–9a.

[11] Siehe dazu SCHÜCKING-JUNGBLUT 2020, 50-54.

[12] OSWALD 2008, 116–126 zeigt überzeugend auf, inwiefern mindestens die Strafrede Natans in 2 Sam 12 vor dem Hintergrund der Natan-Verheißung aus 2 Sam 7 zu lesen ist.

[13] Diesen Zusammenhang konstatiert auch OSWALD 2008, 126f. Erstaunlicherweise rechnet er allerdings V. 13f dennoch zur Grundschicht.

[14] Die vierfache Vergeltung (V. 6) verträgt sich nicht gut mit dem zuvor ausgesprochenen Todesurteil und dürfte eine sekundäre Angleichung an entsprechende Bestimmungen im Bundesbuch (Ex 21,37) darstellen; vgl. z.B. HENTSCHEL 1990, 126.

[15] So z.B. OSWALD 2008, 142.

[16] Vgl. WAGNER 2012, 34f; HARBSMEIER/MÖCKEL 2009, 12f. Ganz auf den ersten Aspekt konzentriert sich KRUGER 2009.

hinaus der kategoriale Unterschied zwischen real erlebten Emotionen und ihrer literarischen Repräsentation zu berücksichtigen. Im Blick auf die Darstellung von Emotionen im Alten Testament hat A. Wagner an mehreren Beispielen gezeigt, dass die im europäischen Sprach- und Kulturraum verbreitete „Behältermetapher", nach der Emotionen im menschlichen Körper entstehen, dort weitgehend kontrolliert werden können und nur gelegentlich „ausbrechen", in der Hebräischen Bibel nur selten anzutreffen ist.[17] Stattdessen „überkommen" in der alttestamentlichen Vorstellungswelt Emotionen einen Menschen von außen bzw. ziehen ihn in ihre Sphäre hinein und sind in der Regel an Gründe gebunden.[18] Das wiederum hat Auswirkungen auf die Möglichkeiten, eine alttestamentliche Erzählung als Beispiel für die Rolle von Emotionen in (heutiger!) ethischer Bildung heranzuziehen. Denn wenn der Natan-David-Erzählung aus ihrem Entstehungskontext heraus ein Emotionskonzept zugrunde liegt, nach dem das Vorliegen von Gründen notwendigerweise bestimmte Emotionen auslöst, sind die konzeptionellen Voraussetzungen für ethisches Lernen durch die Stimulation von Emotionen mit Hilfe von Erzählungen sicher günstiger als in einer Kultur, die von einem stärker internalisierten Emotionskonzept geprägt ist.

3. Ein kurzes Fazit

Es ist – gerade auch vom alttestamentlichen Befund her – nur zu begrüßen, wenn sich in Fragen der ethischen Bildung der Blick über die Vermittlung propositionaler Wissensbestände hinaus hebt. Will man die Hebräische Bibel außerdem nicht nur als Zeugin für diese grundsätzliche Einsicht heranziehen, sondern ihren Texten auch eine weiterreichende Rolle etwa als Beispiel für ethisches Lernen oder gar als dessen Medium zuweisen – die sie mindestens in Teilen selbst intendieren[19] – gilt es aber, die Texte in ihrer Eigendynamik und ihrer kulturellen Kontextualität wahrzunehmen. Im Blick auf die Natan-David-Geschichte aus 2 Sam 12 bedeutet das aus meiner Sicht zweierlei: Erstens sollte man ernstnehmen, dass sich ethische Bildung hier tatsächlich anhand einer Emotionen weckenden Parabel, aber eben auch durch deren explizite – und u.U. ausführliche – Applikation und zu guter Letzt *coram deo* vollzieht. Und zweitens sollten Überlegungen zur Modellhaftigkeit der Natan-David-Erzählung für die Rolle von „Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis" die unterschiedlichen kulturellen Konzeptionen von Emotionen und ihrem Zustandekommen berücksichtigen.

[17] Vgl. dazu WAGNER 2006a, 65–69 (Hass); DERS. 2006b, 85f.98 (Eifersucht); DERS. 2012, 43–45.53f.58 (Zorn).

[18] Vgl. WAGNER 2006a, 71–73; DERS. 2006b, 90–92; DERS. 2012, 59f.

[19] Eine solche Intention kann sich natürlich nur auf den primären Rezeptionskontext beziehen. Vgl. zu diesem Potential alttestamentlicher Erzählungen unter vielen NAUMANN 2000, 30f; KESSLER 2017, 76.

Bibliographie

BARTON, J. (2002), Ethics and the Old Testament. The 1997 Diocese of British Columbia John Albert Hall Lectures at the Centre for Studies in Religion and Society in the University of Victoria, 2. Ausg., London.

BECKER, U. (2007), Eine kleine alttestamentliche Ethik des „Alltäglichen", BThZ 24, 227–240.

BLUM, E. (2000), Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, in: A. DE PURY/T. RÖMER (Hrsg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), Fribourg /Göttingen, 4–37.

DANNENMANN, T. (2019), Emotion, Narration und Ethik. Zur ethischen Relevanz antizipatorischer Emotionen in Parabeln des Matthäus-Evangeliums (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 9/ WUNT II 498), Tübingen.

ERBELE-KÜSTER, D. (2013), Art. Ethik (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17880/; letzter Zugriff: 25.02. 2020).

FOKKELMAN, J.P. (1981), Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I: King David (II Sam. 9–20 & I Kings 1–2) (SSN 20), Assen.

HARBSMEIER, M./MÖCKEL, S. (2009), Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung, in: DIES. (Hrsg.), Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike (Stw 1908), Frankfurt a. M., 9–24.

HENTSCHEL, G. (1990), Der Auftritt des Natan (2 Sam 12,1–15a), in: J. ZMIJEWSKI (Hrsg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. FS H. Reinelt, Stuttgart, 117–133.

KESSLER, R. (2017), Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh.

KRUGER, P.A. (2009), Gefühle und Gefühlsäußerungen im Alten Testament. Einige einführende Bemerkungen, in: B. JANOWSKI/K. LIESS (Hrsg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg et al., 243–262.

LASINE, S. (1984), Melodrama as Parable: The Story of the Poor Man's Ewe-Lamb and the Unmasking of David's Topsy-Turvy Emotions, HAR 8, 101–124.

NAUMANN, T. (2000), David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2 Sam 11f., in: R. LUX (Hrsg.), Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn, 29–51.

OSWALD, W. (2008), Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2. Samuel 7 und 12 und 1. Könige 1 (AThANT 94), Zürich.

PYPER, H.S. (1996), David as Reader: 2 Samuel 12:1–15 and the Poetics of Fatherhood (BiInS 23), Leiden et al.

ROST, L. (1965), Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (1926), in: DERS. (Hrsg.), Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 119–253.

RUDNIG, T.A. (2006), Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358), Berlin et al.

SCHÜCKING-JUNGBLUT, F. (2020), Macht und Weisheit. Untersuchungen zur politischen Anthropologie in den Erzählungen vom Absalomaufstand (FRLANT 280), Göttingen.

SEILER, S. (1998), Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267), Berlin et al.

VEIJOLA, T. (1979), Salomo – Der Erstgeborene Bathsebas, in: J.A. EMERTON (Hrsg.), Studies in the Historical Books of the Old Testament (VT.S 30), Leiden, 230–250.

WAGNER, A. (2006a), Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von „Hass“, in: DERS. (Hrsg.), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (KUSATU 7), Waltrop, 7–47.

WAGNER, A. (2006b), Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und Hebräischen, in: DERS. (Hrsg.), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (KUSATU 7), Waltrop, 75–100.

WAGNER, A. (2012), Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: R. EGGER-WENZEL/J. CORLEY (Hrsg.), Emotions from Ben Sira to Paul (DCL.Y 2011), Berlin/Boston, 27–68.

Miszellen

Das vergessene ethische Stichwort: Eifer

Formen und Figuren eines ambivalenten Phänomens*

Thiemo Breyer

Professor für Phänomenologie und Anthropologie
Universität zu Köln
E-Mail: tbreyer@uni-koeln.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.294

Was sagt uns der altmodisch klingende Begriff des Eifers noch? Mag das Wort vielleicht wenig Verwendung finden, so sind eifernde Handlungsweisen doch auch heute in unterschiedlichsten Bereichen allgegenwärtig: auf individueller Ebene beispielsweise in den Selbstoptimierungsstrategien neoliberal-kapitalistischer Arbeitsformen (bis hin zum Fitness- oder Ernährungswahn) sowie auf kollektiver Ebene in politischen und religiösen Bewegungen, populistischen und identitären Strömungen oder Fundamentalismen, mit deren radikalsten Ausprägungen im Terrorismus. Das Spektrum typischer personaler Verkörperungen, die wir mit Eifer assoziieren, reicht dabei von weltlichen Gestalten wie Wissenschaftlern, Unternehmern oder Athleten, über politische wie Demagogen und Diktatoren, zu religiösen wie Zeloten[1], Kreuzrittern, Inquisitoren oder Missionaren. Entsprechend ist eine Unterscheidung in *profanen* und *sakralen* Eifer sinnvoll: Der profane Eifer strebt nach immanenten Gütern (etwa das Erreichen individuellen Erfolgs oder die Etablierung politischer Ordnungen), der sakrale nach transzendenten Gütern (etwa die Erleuchtung, das ewige Leben oder die Errichtung eines Gottesstaats). Im Folgenden sollen nach einem sprach- und kulturgeschichtlichen Aufriss einige phänomenologische Merkmale und psychologische Parameter des Eifers vorgestellt werden, wobei religiöse Spielarten im Vordergrund stehen. Dabei muss der Tatsache Rechnung getragen werden, dass eiferndes Verhalten häufig zu moralischen Bewertungen seitens der Beobachter einlädt und gleichzeitig der Eifer selbst seinen Ausgang oft von normativ aufgeladenen Situationen nimmt.

Orientiert man sich zunächst an der Alltagssprache, wie der Duden sie abzubilden versucht, so meint Eifer ein „ernstes, angespanntes Streben, Bemühen“[2]. Damit ist die motivationale und volitionale Dimension des Eifers als Getriebensein und intensive Beschäftigung mit einer Sache oder einem Thema angezeigt. Neben dieser aktiven Dimension ist zu berücksichtigen, dass der Eifer zumeist durch etwas entfacht wird, das den Charakter eines Widerfahrnisses hat. Im aktiven Sinne ist der Eifer also eine subjektive Anstrengung und ein Wille, die es erlauben, einem Ziel beharrlich nachzugehen; im passiven Sinne eine Affizierbarkeit gegenüber welthaften Ereignissen, die als Initialzündungen für bestimmte Handlungen fungieren.

Sprachgeschichtlich ist „Eifer“ verbunden mit den griechischen Begriffen „ζῆλος und θυμός, die sich“ – wie das Grimm’sche Wörterbuch verrät – „von ζέω *siede, walle* und θύω *brenne, rauche, räuchere* herleiten“[3], sowie mit den lateinischen Vokabeln *ira*, *iracundia*, *fervor*, *studium* und *aemulatio*. Hiermit sind mehrere Assoziationsebenen berührt, die im Weiteren wichtig sind: die *Affektivität* (der Eifer geht mit einer glühenden, brennenden, zehrenden Empfindungsqualität einher), die *Konativität* (der Eifer ist von einem starken Antrieb gekennzeichnet), die *Moralität* (in der Verbindung zum Zorn, der angesichts eines vermeinten Unrechts entflammen kann) und die *Sozialität* (der emulatorische Eifer orientiert sich an anderen und deren Leistungen). Wer eifert, der tut etwas mit leidenschaftlicher Erregung und nimmt dabei häufig vehement Stellung für oder gegen etwas. In Wendungen wie „eifernder Sektierer“ oder „nach Ruhm eifern“ wird diese Motivationslage negativ bewertet, gleichzeitig werden aber Beharrlichkeit und Standhaftigkeit im

* Dieser Text ist im Rahmen der Forschungsgruppe 2686 „Resilienz in Religion und Spiritualität“, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (Projektnummer 410364795), entstanden. Ich bedanke mich bei Judith Gärtner, Constantin Klein und Jochen Sautermeister für hilfreiche Anregungen aus theologischer Perspektive.

[1] Vgl. die klassische Untersuchung von HENGEL, Die Zeloten, sowie den Band von LICHTENBERGER, Martin Hengels „Zeloten“.

[2] DUDEN, Eifer.

[3] GRIMM, GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. 3, Sp. 87ff.

Sich-Einsetzen oder -Starkmachen für etwas durchaus lobend hervorgehoben. Als Nominalbildung kommt der Begriff des „Eiferers“ meist wiederum in abwertender Verwendung vor, als Synonym zu Fanatiker oder Extremist.

Kulturgeschichtlich lässt sich das Motiv des Eifers weit zurückverfolgen – in die Quellen des Alten Testaments ebenso wie in die Mythologie und Philosophie der griechischen Antike. Im Alten Testament gehört die Aussage, JHWH sei ein „eifernder“ bzw. „eifersüchtiger“ Gott (über den genauen semantischen Unterschied im Hebräischen streiten sich die Gelehrten), zum Kernbestand[4] und steht laut Jan Assmann im „Zentrum des monotheistischen Gottesgedankens“[5]. Sie ist im Kontext der anthropopathischen Rede von Gott fest verankert und beschreibt in erster Linie die vorbehaltlose Beziehung, die JHWH mit seinem Volk eingeht. Die Rede von Gottes Eifer (*qin'at jhwh*) bringt seine Leidenschaft für Israel zum Ausdruck und bezieht sich auf die Exklusivität in der Verehrungsbeziehung mit den Menschen.[6] Das Fremdgötter- und Bilderverbot, wie es sich im Dekalog artikuliert, geht dabei mit einem Treueversprechen einher, das im Bund zwischen Gott und Israel fundiert ist. Seinem auserwählten Volk gegenüber ist Gott hilfsbereit und schützt es vor Feinden,[7] im Gegenzug fordert er alleinige Anbetung.[8] Mit Blick auf die Agentialität Gottes indiziert Eifer die Kompromisslosigkeit, mit der er auf die Einhaltung seiner Anordnungen beharrt, und den Zorn, mit dem er Strafen bei Ungehorsam verhängt.[9]

Was den menschlichen Eifer zum Ausdruck bringt, ist einerseits eine liebende Haltung Gott gegenüber und eine feindselige Haltung Ungläubigen gegenüber, denen Frevel und Sünde vorgeworfen wird.[10] Das Eifern der Menschen *nach* Gottes Liebe und stellvertretend *für* Gott *gegen* Sünder kristallisiert sich an Figuren wie Mose, der ein Gemetzel mit 3000 Opfern veranstaltet, oder Pinhas, dessen Zorn erglüht, als einer seiner Stammesgenossen eine midianitische Frau in die Familie einführt, obwohl ein göttliches Verbot den Verkehr mit Andersgläubigen untersagt hatte. Pinhas ermordet das Paar in rasendem Eifer mit einer Lanze in deren Zelt,[11] wodurch er die Verletzung der göttlichen Vorgabe sühnen will. Als Belohnung schenkt Gott ihm und seinen Nachkommen ewige Priesterschaft und verschont darüber hinaus das Volk Israel als Kollektiv vor der Vernichtung. Eifer erscheint in solchen Szenen als Vermittlungsinstanz zwischen der Idee eines exklusiven Monotheismus und der Gewaltbereitschaft seiner Anhänger, was sich historisch betrachtet allerdings nicht durch affektive Dispositionen allein erklären lässt, sondern ebenso von einer institutionalisierten Literalität abhängig ist. In der Zeit des Aufstiegs von Schriftkulturen konnten Gottesgebote erstmals so fixiert werden, dass sich eine Orthodoxie herausbildete, welche die „Mosaische Unterscheidung“[12] zwischen richtiger und falscher Religion zementieren half.[13]

In der griechischen Antike – als zweiter Quelle der Figuration von Eifer – ist Zelos in der Mythologie der Daimon des Wettstreits und der Rivalität. Zusammen mit seinen Geschwistern Nike, Bia und Kratos ist er ein treuer Begleiter des Zeus.[14] Er wird zuweilen mit dem bei Olympia verehrten Agon oder mit Phthonos, der Verkörperung von Eifersucht und Neid, identifiziert. In der Philosophie begegnet uns bei Platon die edukative Funktion des Eifers, die darin besteht, dass durch die Präsentation geeigneter Vorbilder bei Kindern Bewunderung geweckt werden soll, was eine eifrige Nachahmung (*mimesis*) impliziert, die zur Perfektionierung eigener Fähigkeiten antreibt.[15] Auch in Bezug auf das Erwachsenenalter dominiert dieses Motiv, wenn es um Optimierung anhand von Autoritäten geht: Als *zelotes* werden entsprechend die Nacheiferer in bestimmten Künsten bezeichnet, „Verehrer und Lehrlinge“[16], die versuchen, ihren Idolen möglichst nahezukommen. Bei Aristoteles bedeutet Eifer dann hauptsächlich ehrgeizige Rivalität. In den affekttheoretischen Analysen seiner *Rhetorik* legt er eine Untersuchung des Zorns vor, die mit Blick auf den Eifer aufschlussreich ist. Aristoteles zufolge sind wir regelmäßig jenen Personen gegenüber zornig, „die über das, was wir mit besonderem Eifer betreiben, lästern und es verachten“[17]. Als Beispiele fungieren der *epistemische Eifer* bei denjenigen, „die in der Philosophie Ehrgeiz an den Tag legen [und zürnen], wenn jemand etwas gegen ihre Philosophie sagt“, und der *ästhetischer Eifer* bei denjenigen, „die sich viel auf ihre Schönheit zugute halten [und erbost sind], wenn jemand sich abschätzig über sie äußert“.[18] In Form des Wettstreits ist der Eifer jedoch prinzipiell positiv konnotiert, da der jeweilige Konkurrent geachtet wird und man ihm seine Güter nicht missgönnt, sondern sie wertschätzt und selbst erreichen will. Voraussetzung für eine so konzipierte Rivalität ist ein sinnvolles Kompetitionsniveau, also eine Ähnlichkeit zwischen den Oppo-

[4] Vgl. hierzu DOHMEN, „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14).
[5] ASSMANN, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 33. Zur These der Notwendigkeit der Verbindung von Monotheismus und Gewalt vgl. auch SLOTERDIJK, Gottes Eifer.
[6] Vgl. Ex 20,5; Dt 5,9.
[7] Vgl. 2 Kg 19; Is 9,6.
[8] Vgl. Ez 20,41; Ez 36,22.
[9] Vgl. Nm 25,11; Dt 29,19.
[10] Vgl. Mt 21,12; Jo 2,17.
[11] Vgl. Nu 25,13.
[12] Vgl. ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung.
[13] Vgl. hierzu SCHAPER, Das Theologumenon des „Eifers“ Gottes in alttestamentlichen Texten, 19.
[14] HESIOD, Theogonie, 383ff.
[15] PLATON, Protagoras, 325a.
[16] Ebd., 343a.
[17] ARISTOTELES, Rhetorik, II, 2, 13.
[18] Ebd.

nenten.[19] Auf dieser Ebene ist Wetteifer etwas Ehrbares, denn „Konkurrenten sind Bewunderer“[20].

Betrachtet man vor diesem philosophiegeschichtlichen Hintergrund den Eifer aus einer phänomenologisch informierten emotionstheoretischen Perspektive, ist vorab zu bemerken, dass Gefühle keine diskreten Einheiten sind, die aus dem Strom bewusster Erlebnisse isoliert werden könnten, sondern ineinander übergehen und in Hintergrundstimmungen eingebettet sind. Sie werden von Triebregungen und Empfindungen ausgelöst oder begleitet und beinhalten häufig einen Handlungsimpuls. Außerdem sind sie mehr oder weniger empfänglich für eine interpretierende Auseinandersetzung und bewusste Regulierung. Trotz dieser komplexen Erfahrungsdynamik ist es sinnvoll, Gefühle auf ihre Spezifik hin zu befragen, ihre Strukturmerkmale zu beschreiben und sie miteinander zu vergleichen. Hierfür wurden in der Philosophie analytische Instrumente entwickelt, welche etwa die Differenzierung von Bewusstseinssphären, die Raumzeitlichkeit, die Intentionalität und die Intersubjektivität betreffen und die auch auf den Eifer angewandt werden können.

Was die *Räumlichkeit* von Gefühlen betrifft, so kann weiter differenziert werden zwischen fokussierten und diffusen sowie zwischen zentrifugalen und zentripetalen Bewegungen. So ist Zorn ein fokussiertes Gefühl, das auf eine einzelne Tat oder einen bestimmten Sachverhalt gerichtet ist, während Wut sich eher ungerichtet entlädt. Scham wirkt zentripetal, sie drückt den sich Schämenden nieder, der sich beobachtet oder ertappt fühlt und sprichwörtlich im Boden versinken will. Der Stolz hingegen hat eine zentrifugale Dynamik, er strahlt über den Stolz Empfindenden hinaus, der mit gehobenem Kinn und geschwellter Brust raumgreifend anmutet. Mit Blick auf die *Zeitlichkeit* von Gefühlen kann man zudem fragen, ob eine Emotion eher punktuell auftritt, episodisch verläuft oder dauerhaft wirkt. Eine spontane Furcht im Angesicht einer offenkundigen Gefahrenquelle ist beispielsweise direkt mit diesem Anlass verknüpft, sie tritt abrupt auf, hat einen stark leiblichen Impetus und klingt schnell wieder ab, wenn die Gefahr vorüber ist. Aber Ängstlichkeit kann auch zum Charakter einer Person gehören und deren Weltwahrnehmung unter dem Gesichtspunkt möglicher Bedrohung langfristig prägen. Ähnlich ist es beim Zorn über ein konkretes Ereignis im Vergleich zur cholerischen Grundgestimmtheit als Persönlichkeitsmerkmal.

Diese Unterscheidung in *akute* und *dispositionale* Gefühle ist auch beim Eifer hilfreich. So lässt sich der religiöse Eifer – wie Ruth Rebecca Tietjen vorgeschlagen hat – einmal als wutartige *Emotion* und einmal als liebesartige *Passion* verstehen.[21] Wie am biblischen Beispiel des Pinhas gesehen, entbrennt der Eifer als heftiger Zorn, wenn ein Unrecht oder eine Transgression erkannt wird, und motiviert zu radikalen Handlungen. Dies ist eine idealtypische Form von Eifer als akute Emotion. Das Zustandekommen solch momentanen extremen Fühlens und Verhaltens ist aber nur verstehbar vor dem Hintergrund einer hingebungsvollen Beziehung zu einem absoluten Wert, nämlich Gott inklusive seiner Gebote. Diese Liebesbeziehung prägt das Leben und die Person im Ganzen, ist identitätsstiftend und bildet den Perspektivierungsrahmen jeglicher Perzeptionen und Evaluationen – ein Paradebeispiel für Eifer als dispositionale Emotion. Wichtig ist nun, diese Bipolarität als konstitutiv für den Eifer aufzufassen. Ohne eine hinreichend stabile Leidenschaft für ein übergreifendes Ideal ist Eifer ebenso wenig zu denken wie ohne konkrete affektive Aufwallungen und Handlungen, in denen sich diese Passion kristallisiert und aktualisiert. Entsprechend ist auch die Erfüllungsstruktur des Eifers zwiefältig, da er sowohl ein *intentionales Objekt* hat (das konkrete Ereignis, auf das sich das akute Gefühl bezieht) als auch ein *teleologisches Objekt* (das Ideal, das der Eiferer zu realisieren sucht).

Hinsichtlich der *Phänomenalität* des Eifers lassen sich seine subjektiven Erlebnisqualitäten – wie bereits angeklungen ist – mehreren psychischen Dimensionen zuordnen: *Affektiv* ist eine hitzige Empfindung charakteristisch,[22] *konativ* ein hohes Aktivierungsniveau, *motivational* ein unbedingtes Erreichenwollen des Zieles, *agentiell* eine große Impulsivität bei der Ausführung von Handlungen, *habituell* eine Beharrlichkeit sowie *kognitiv* eine Rationalisierung des eigenen Verhaltens anhand von gesetzten Werten und Normen. *Attentional* schlägt ferner die enorme Fokussierung zu Buche, die einen „Tunnelblick“ und eine übermäßige Akribie befördern; *personal* geht dies schließlich mit einer Selbstaufopferung und Hingabe einher, die bis zur kompletten Immersion oder Extase reichen kann. Je nach Form des Eifers sind diese Dimensionen unterschiedlich gewichtet. Beim epistemischen Eifer wäre zu vermuten, dass die attentionale Komponente dominant ist, beim Zorneseifer die affektive, beim missionarischen Eifer die konative usw.

Neben diesen *erstpersonalen* Eigenschaften gibt es intersubjektive bzw. *zweitpersonale* Modifikationen und Amplifikationen des Eifers, die zur Entstehung einer Eiferatmosphäre führen können, die sich als kollektives Phänomen hochschaukeln kann und Ansteckungseffekte erzeugt. Da

[19] Ist diese Gleichheit nicht gegeben und ereifert sich jemand gegenüber einem weitaus Besseren oder Höhergestellten, so wird dies sanktioniert – wie es im Mythos das drastische Beispiel des Satyrs Marsyas zeigt, der sich im musikalischen Wettstreit mit Apollon behaupten will, aber scheitert und zur Strafe bei lebendigem Leib gehäutet wird (vgl. HERODOT, Historien, 7, 26).

[20] ARISTOTELES, Rhetorik, II, 6, 24.

[21] Vgl. TIETJEN, Religious Zeal as an Affective Phenomenon.

[22] Schon im Alten Testament wird das Bild des „verzehrenden Feuers“ (*’eš ’okhlāh*) als Qualifizierung von Eifer verwendet, insbesondere in der Beschreibung des eifersüchtigen Gottes (vgl. Dtn 4,24).

Gefühle generell eine wichtige Funktion für die soziale Kommunikation erfüllen, ist es nicht verwunderlich, dass sich die meisten Gefühle intensivieren, wenn sie von mehreren Personen geteilt werden. Entsprechend scheinen auch viele Eiferhandlungen nur möglich, wenn ein gewisser Grad an Gemeinsamkeit und Verbundenheit innerhalb einer Gruppe vorhanden ist. *Drittpersonal*, d.h. aus der Perspektive eines externen Beobachters, gibt es schließlich objektivierbare Merkmale, die mit Eifer assoziiert sind. So lässt sich zwischen *destruktiven* und *konstruktiven* Ausprägungen unterscheiden, wobei destruktiver Eifer, wie im Fall des Pinhas, auf die Auslöschung eines Gegners abzielt, was diese Form mit dem Hass in Verbindung bringt. Im Kontext von Emulation und Kompetition – wie sie in der agonalen griechischen Kultur gepflegt und hochgeschätzt wurden – ist der Eifer als interpersonale Konkurrenz hingegen durchaus konstruktiv. Über die individuelle Ebene hinaus ließe sich hier auch an soziale Bewegungen und Hilfsorganisationen denken, die einen altruistischen Eifer repräsentieren und auf Idealen des Mitleids und der Barmherzigkeit basieren.

Affektologisch ist es überdies aufschlussreich, Eifer im Zusammenhang und im Vergleich mit benachbarten Gefühlskomplexen zu betrachten. So ist der Eifer als Disposition mit *Neid* und *Eifersucht* verbunden. Anders als Zorn und Empörung, die häufig als gerechtfertigte und angemessene affektive Reaktionen auf erlebtes Unrecht oder beobachtete Normenverstöße begriffen werden, bewertet man Neid und Eifersucht meist negativ und stellt sie in eine Reihe mit Missgunst, Besitzanspruch und Feindseligkeit. Neid (als zweistellige Relation, die auf eine Sache zielt, die ein anderer besitzt und die man selbst gerne hätte) ebenso wie Eifersucht (als dreistellige Relation, die auf Exklusivität einer Beziehung zwischen zwei Personen abzielt, die durch eine dritte gefährdet zu sein scheint) können den Eifer in besonderer Weise aktivieren. Eine neidische oder eifersüchtige Person wird beispielsweise Bessergestellte oder potentielle Nebenbuhler mit Argwohn beäugen und mit Eifer studieren, um sie kontrollieren zu können. Allerdings ist der Eifer hier nicht als genuines Moment des affektiven Komplexes zu verstehen, sondern eher als konatives Element und Mittel zum Zweck der Einhegung oder Befriedigung des Neid- bzw. Eifersuchtsgefühls. Als akutes Gefühl steht Eifer in engem Zusammenhang mit *Empörung* und *Zorn*, die beständig als moralische Gefühle apostrophiert werden: Er hat einen spezifischen Auslöser, der normativ evaluiert wird, und er entlädt sich mit hoher affektiver Intensität. Der akute Eifer, sofern er sich wie bei Pinhas eindeutig gegen etwas oder jemanden richtet, ist außerdem in Verbindung zum *Hass* als „heißer" Emotion zu bringen, wohingegen der dispositionale Eifer der *Verachtung* als „kalter" Emotion näher zu kommen scheint.[23] Dabei ist zu beachten, dass Hass – wie schon Aristoteles feststellte – wesentlich auf Kollektive oder Typen von Personen gerichtet ist, nicht auf Individuen. Aus diesem Gedanken erhellt, dass bei der Mordtat des Pinhas die Opfer als Instanzen einer Klasse zu sehen sind, und zwar als Stellvertreter aller Sündigen, die gegen die von Mose übermittelten Gebote verstoßen. Bei anderen Formen des Eifers, sofern sie nicht revolutionär, sondern reaktionär orientiert sind (wie etwa bei der Inquisition), ist Verachtung gegenüber Häretikern wohl die vorherrschende Haltung.

Nun interessieren aber auch die Persönlichkeitsmerkmale, die bestimmte Eiferreaktionen begünstigen. Wie sozialpsychologische Forschungen nahelegen, kann Eifer als kompensatorische Verteidigungsstrategie zur Stressvermeidung dienen. Nach Stresserfahrungen (insb. Angriffe auf das Selbstwertgefühl), die experimentell auf unterschiedliche Weise induziert werden können, zeigen Probanden eine größere Bereitschaft, radikale Überzeugungen anzunehmen und simplifizierende Argumentationsmuster zu gebrauchen. Als defensive Reaktion auf Dilemmata und subjektiv empfundene Bedrohungen scheint Eifer in Form solcher Radikalisierung und Simplifizierung eine autoimmunisierende Funktion für das Selbstkonzept zu erfüllen. Ein basaler anthropologischer Stressor ist *Unsicherheit*[24] – bezüglich des Ausgangs einer lebensweltlichen Episode, der Erfüllung einer gestellten Aufgabe oder der eigenen Person. Da Unsicherheit typischerweise Angstreaktionen auslöst, sehen Psychologen im Eifer einen Mechanismus, der solche Angst durch seinen inhärenten Aktivismus und seine Intensität (wenn auch nur temporär) überdecken oder durch gesteigerte Aufmerksamkeit auf ein klar definiertes Denk- oder Verhaltensschema eindämmen kann. Eifer hat somit Ablenkungs- und Entlastungsfunktion: Man steigert sich in etwas hinein, um sich nicht mit etwas anderem auseinandersetzen zu müssen.

Insofern der Eifer zu vorschnellen Vereindeutigungen führt, ist er durchaus kritisch zu bewerten, denn das Aushaltenkönnen von Unsicherheit, also eine gewisse Ambivalenztoleranz, ist ein zentrales Merkmal aufgeklärter und resilienter Persönlichkeiten. Ist diese Fähigkeit bei einem Individuum wenig ausgeprägt, ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass es im Modus des Eifers zu Desambiguierungsversuchen neigt, die in Absolutsetzungen einer spezifischen Perspektive auf ein Problem oder eine Situation bestehen. An die Stelle einer aus distanzierender Reflexion gewonnenen Perspektivenflexibilität, die es erlaubt, ein Problem zu nach allen Seiten zu wenden und dadurch umfassender zu verstehen, tritt hier, was der Psychiater Wolfgang Blankenburg mit Blick auf den Wahn als „Aspekten-Sklerose"[25] bezeichnet hat. Und in der Tat, so manches Eiferverhalten trägt äußerst wahnhafte Züge. Eifer hat einen tendenziell obsessiv-

[23] Vgl. zur Unterscheidung von Hass und Verachtung DEMMERLING, LANDWEER, Philosophie der Gefühle, 296.

[24] MCGREGOR ET AL., Religious Zeal and the Uncertain Self, 183.

[25] BLANKENBURG, Perspektivität und Wahn, 15.

kompulsiven Charakter, der sich weit in den Bereich des Paranoiden erstrecken kann, und etwas Gewalthaftes, da es um Durchsetzung geht – entweder gegenüber einem selbst (in der Selbstüberwindung) oder gegenüber anderen (Überzeugen in der Wissenschaft, Dogmatisieren in der Ideologie, Bekehren in der Religion, Beherrschen in der Politik usw.).

Folgt man der psychologischen Forschung, ist zu bedenken, dass unsichere Persönlichkeiten stärker zu religiösem Eifer neigen, da er agentiell eine Ventilfunktion und sozial ein Gefühl von Gebrauchtwerden, Wertschätzung und Gemeinschaft vermitteln kann.[26] Der Eifer reagiert auf Verunsicherungen der eigenen Person oder Gruppe und trägt zur Zementierung und Verteidigung geteilter Überzeugungen und Werte bei, insbesondere wenn diese von außen bedroht zu werden scheinen. Eifer befördert in diesem Zusammenhang das Schwarz-Weiß-Denken und die Grenzziehung zwischen In-groups und Out-groups. Aber nicht nur wahrgenommene Bedrohung und Unsicherheit können Eifer hervorrufen, sondern auch willentlich herbeigeführte Konversionen und Selbsttransformationen. Gerade bei Konvertiten und frisch Bekehrten ist der Eifer oft am größten.

So bleibt nach diesem Streifzug die schon vielfach akzentuierte Ambivalenz des Eifers bestehen, die ihn als komplexes affektives Phänomen auszeichnet, das aus einem Zusammenspiel von psychischen Dispositionen, Fremdbeeinflussung, sozialem Umfeld, kulturellen Werten, Normen und Gebräuchen sowie individuellen Gewohnheiten und kollektiven Programmen entsteht. Positiv lässt sich herausstellen, dass der Eifer zuweilen in der Lage ist, ungeahnte Kräfte zu mobilisieren und das Unmögliche möglich erscheinen zu lassen. Er ist identitätsstiftend, kann resistent gegenüber adversativen Szenarien machen und erlauben, schlimmste Widerfahrnisse zu ertragen, bis hin zum eigenen Tod (wie in der Figur des Märtyrers). Außerdem kann er in Gruppen von Gleichgesinnten erheblich zur sozialen Kohäsion beitragen. Negativ zu Buche schlägt hingegen, dass der Eifer den Blick verengt bzw. buchstäblich blind macht (wie die Eifersucht). Seine indefinite Teleologie, seine Neigung zur Universalisierung kann außerdem zu Überanstrengung und Erschöpfung führen. In der für extreme Formen des Eifers markanten „selbstgerechten Euphorie“[27] ist der Eiferer unempfänglich für das Leiden; die Opferbereitschaft bezieht sich dann auf das Selbst genauso wie auf andere. Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Frage, ob Eifer im Hinblick auf seinen Einsatz für gute wie für böse Zwecke im Grunde neutral ist. Das mag man einräumen und proklamieren, es komme auf den jeweiligen Inhalt, auf die Ziele an, die allein wir moralisch bewerten können. Gleichwohl haben wir – diesem Rettungsversuch zum Trotz – in der vorausgegangenen Interpretation eine inhärente Tendenz des Eifers zu Verabsolutierung, Selbstermächtigung, Exzess und irrationaler Überhöhung ausgemacht, die der kritischen Reflexion und Kontextualisierung bedarf. Diese Auseinandersetzung müsste sich selbst jedoch davor verwahren, in einen übertrumpfenden Kontereifer auszuarten – wenn *Gelassenheit* das adäquate Gegenstück zum Eifer ist, so müsste sie sich vielmehr in dieser Haltung entfalten.

[26] Vgl. McGregor et al., Religious Zeal and the Uncertain Self.

[27] McGregor, Zeal Appeal, 343. Übers. TB.

Bibliographie

Aristoteles, Rhetorik, übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, Stuttgart 1999.

Assmann, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.

Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung, München 2010.

Blankenburg, Wolfgang, Perspektivität und Wahn, in: ders. (Hg.), Wahn und Perspektivität. Störungen im Realitätsbezug des Menschen und ihre Therapie, Stuttgart 1991, 4–28.

Demmerling, Christoph, Landweer, Hilge, Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007.

Dohmen, Christoph, „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14), in: Theologische Zeitschrift 46/4, 1990, 289–304.

Duden, Eifer, https://www.duden.de/rechtschreibung/Eifer (letzter Zugriff 25.07.2020).

Grimm, Jacob, Grimm, Wilhelm, Deutsches Wörterbuch, herausgegeben vom Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften der Universität Trier, http://dwb.uni-trier.de/de (letzter Zugriff am 18.08.2020).

Hengel, Martin, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Leiden/Köln 1961.

Herodot, Historien, übersetzt von Josef Feix, Düsseldorf 2001.

Hesiod, Theogonie, übersetzt von Otto Schönberger, Stuttgart 2002.

Lichtenberger, Hermann (Hg.), Martin Hengels „Zeloten“, Tübingen 2013.

McGregor, Ian, Zeal Appeal: The Allure of Moral Extremes, in: Basic and Applied Social Psychology 28/4, 2006, 343–348.

McGregor, Ian, Reeshma, Haji, Nash, Kyle A., Teper, Rimma, Religious Zeal and the Uncertain Self, in: Basic and Applied Social Psychology 30, 2008, 183–188.

Platon, Protagoras, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1977.

Schaper, Joachim, Das Theologumenon des „Eifers“ Gottes in alttestamentlichen Texten, sein Zusammenhang mit dem Bilderverbot und seine Wirkung auf das frühe Judentum, in: Hermann Lichtenberger (Hg.), Martin Hengels „Zeloten“, Tübingen 2013, 1–20.

SEDLMEIER, FRANZ, Eifersucht JHWHs, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2014. http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17016 (letzter Zugriff 25.07. 2020).

SLOTERDIJK, PETER, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt am Main 2007.

TIETJEN, RUTH REBECCA, Religious Zeal as an Affective Phenomenon, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 2020, DOI 10.1007/s11097-020-09664-4.

Virtue Before Knowledge: *Docilis* as Vice in Jerome

Douglas Estes

Associate Professor of New Testament and Practical Theology
South University
Columbia, SC
USA
E-Mail: DouglasEstes@gmail.com

DOI 10.25784/jeac.v2i0.295

CC BY SA

"People are only teachable when they are young; they become incorrigible once they are old," writes Jean-Jacques Rousseau, as then "they are like patients, stupid and without courage, who tremble at the sight of medicine."[1] Here Rousseau implies an idea that has become a truism in the post-Enlightenment Western world: Knowledge is the medicine that can cure the ills of the world. For this reason, society must impress knowledge on people while they are still *docile* and willing. Rejecting knowledge is like rejecting medicine – it leaves the person unwell.

Modern society esteems knowledge. More than any time prior, people are surrounded by knowledge (or, perhaps, information). Difficulties in life result from a lack of knowledge, and encourage a search for a greater quantity of knowledge. If Rousseau had written in an earlier age, he may have used the example of virtue instead of medicine to make his point. Medicine is a future-facing idea; and virtue, by the time of Rousseau, passé. This was a result of thinkers such as René Descartes, whose arguments sundered the link between knowledge and virtue that had existed for two millennia.[2] Because of this break, virtue and knowledge slipped into separate spheres of influence. Knowledge became the public face of progress, while virtue retreated to more private spheres of influence. Increasingly, there is an awareness in various social sectors that knowledge must somehow be tied to ethics, but there seems to be little consensus on how that can or should occur.

In Plato's *Meno*, Socrates famously argues that virtue (ἀρετή) is a type of knowledge (ἐπιστήμη).[3] From a post-Enlightenment perspective, it is understandable that a world with limited knowledge would produce the argument that knowledge produces virtue. However, from Plato's perspective, knowledge is not merely information; it is perhaps better understood as everyday wisdom (esp. φρόνησις).[4] Once virtue was tied to knowledge, the acquisition of knowledge slowly and steadily increased in importance, relative to the amount of knowledge available. Gaining knowledge is an act of gaining virtue, and therefore the more a person could grow in knowledge, the greater their capacity for virtue.[5] Thus, a person who was teachable was more likely to gain knowledge, and therefore more likely to be virtuous (and possess εὐδαιμονία,

[1] My paraphrase of "La plupart des peuples ainsi que des hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant … semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médicin," from ROUSSEAU, Du Contrat social, 96. Several centuries earlier, Meister Eckhart more mildly linked learning with healing, see MEISTER ECKHART, Complete Mystical Works, 553.

[2] CULHAM, "Reuniting Virtue and Knowledge," 295.

[3] This view, known as moral intellectualism, seems to originate with Socrates. For example, "πρὸς τί βλέπων δυσχεραίνεις αὐτὸ καὶ ἀπιστεῖς μὴ οὐκ ἐπιστήμη ᾖ ἡ ἀρετή;" see PLATO, Meno 87b, and ARISTOTLE, Eth. eud. 1.5.15, 8.1.3; cf. PRIOR, Virtue and Knowledge, 3; PANGLE, Virtue is Knowledge, 5–10; COPLAN, "Feeling Without Thinking," 134. This is a fundamentally different type of knowledge than that described in New Testament texts such as 2 Petr; see CHARLES, Virtue Amidst Vice, 132.

[4] PLATO, Phaed. 69b; plus see GRECO, "Episteme," 285; and PRIOR, Virtue and Knowledge, 3, respectively. On φρόνησις, see ARISTOTLE, Eth. nic. 6.5.5; and ARISTOTLE, Virt. vit. 1.3.

[5] Knowledge, understanding, and wisdom are good, and therefore gaining these are good. This idea is reflected outside of the Greek tradition – a prime example occurs in biblical literature (e.g., Prov 10:14; 11:9; 13:16; 18:15; Phlm 6). The perspective is different, however, as biblical literature sees knowledge in relation to God's provision; what knowledge produces in people is a divine work, which is always something to be gained for blessing and the betterment of life. Knowledge outside of God's provision and work is fruitless (1 Tim 6:20).

or "human flourishing"). From this, we can draw the conclusion: Being teachable is a virtue. This conclusion represents the long march from early philosophers such as Socrates and Chrysippus to pre-modern thinkers such as Meister Eckhart and John Calvin to the perspectives of Western education today.[6] As an example of this evolution, Eckhart's original encouragement – that for a person to be truly teachable by God the person must empty themselves of their own creaturely selves – has today become transformed into the apocryphal internet meme, "Be willing to be a beginner every single morning." Teachableness to one's own self, life, and knowledge has become the highest 'virtue.'[7] Virtue, at least in the modern Western sense, comes from being open to new truth; perhaps the greatest ἀπορία is today the "teachable moment."[8] This has resulted in a new interest in the relationship between virtue and knowledge.[9] As everyday wisdom has moved to knowledge, and knowledge to information, the acquisition of information has moved to the top of the modern virtue list – with ignorance falling as the greatest vice.

1. A Forgotten Footnote: Jerome's Argument Against Being Teachable

Famously, Protagoras and Socrates debated whether or not virtue is teachable.[10] If virtue *is* teachable, does this mean that being teachable is a virtue? There appears to be an unexamined presupposition hidden in the argument of Socrates and Plato – being teachable is a necessary precursor to virtue. After all, if one is unable or unwilling to learn, then one cannot learn virtue; therefore, that person cannot be virtuous in the Socratic sense. Thus, there is a certain assumption in place about the virtue of being teachable, and from this, the general principle that a willingness to learn is a positive trait that an ethical life would embrace. This is why it is surprising for Jerome (ca. 347–420), the highly knowledgeable church father, to be so dismissive of *docilis* ("teachable" or "open to learn") that he would be led to argue that one "would certainly have a difficult time finding it in conjunction with the other virtues."[11] Especially in the context of the habits of Christian leaders, who should – at least according to modern expectations – be the most teachable of all. In the subsequent sentence, Jerome links *docilis* with other vices such as brawling and greed that Paul would also reject.[12] At first glance, it would appear that Jerome is either confused or incorrect, or perhaps overstating his case given the nature of the apologetic work. Or worse, perhaps Jerome holds to an elitist position that bishops, in light of their already-possessed knowledge or esteemed position, have little else to learn, unlike the ignorant and unteachable as described by Eckhart, Calvin, and Rousseau. Since a posture of openness is a positive trait for an ethical life, Jerome seems to be mistaken.

Later in the same section, however, Jerome recognizes that even bishops are human, and will not be perfect.[13] It seems then that Jerome's motivations are not animated by hyperbole or elitism, but are more general in nature: As a quality, perhaps *docilis* is a vice, and not a virtue. Since in this section Jerome is commenting on the translation of διδακτικός ("skilled in teaching") in 1 Tim 3, it is likely 2 Tim 2 is on his mind, since both are ethical recommendations for Christian leadership *and* the only two occurrences of the word διδακτικός in the Greek New Testament.[14] And a few sentences later, in 2 Tim 3, Paul explains how unethical people will come in the last days, and among their many activities they will confuse people (notably women in their homes) who are "always learning yet unable to come into knowledge of truth," (2 Tim 3:7 NASB). These people who Paul describes as always learning are *docilis*, and this very quality of being *docilis* prevents them from knowing the truth.[15] From Jerome to

[6] For example, Calvin speaks of the importance for people to be teachable from teachers such as himself (CALVIN, Institutes 1.7.5, 1.13.21). Still, Calvin roots his view of being teachable primarily in the divine work within people (CALVIN, Institutes 1.7.3, 2.5.13).

[7] ECKHART, Complete Mystical Works, 534–35.

[8] For the intersection of ἀπορία and inquiry in the ancient world, see by way of example ESTES, Questions and Rhetoric, 174–79.

[9] LITTLE, "Virtue as Knowledge," 59. Laurence D. Houlgate also argues the timelines of the issue, a generation before Little, and points to similar arguments from the generation prior to himself, in HOULGATE, "Virtue Is Knowledge," 142.

[10] PLATO, Prot. 320a.

[11] JEROME, Adv. Pelag. 1.22; translation from ID., Dogmatic and Polemical Works, 264. Specifically, "Deinde, unius uxoris virum, sobrium, pudicum, ornatum, hospitalem, 'ut reperias: illud certe quod sequitur διδακτικόν,' qui possit docere; 'non ut interpretatur Latina simplicitas, docilem, cum cæteris virtutibus difficulter invenies'; HIERONYMI, Dialogus Adversus Pelagianos (PL 23:539a). In contrast, Cicero adds *docilitas* to a list of virtues; see CICERO, Fin. 5.7.36.

[12] Jerome admits that his views of virtue and vice have little to do with Aristotle and everything to do with Paul; JEROME, Adv. Pelag. 1.19. As such, this raises the same question posed by Ulrich Volp, "Wie fasst das frühe Christentum den Tugendbegriff im Verhältnis zum vorfindlichen christlichen Ethos?" in his essay, VOLP, "Der Tugendbegriff des Origenes," 464.

[13] JEROME, Adv. Pelag. 1.22.

[14] Like Jerome, Philo also views διδακτικός as a virtue; see PHILO, Prelim. Studies 35; cf. ESTES, "Teaching and Virtue," 4.

[15] I gloss *docilis* as "teachable," and this generally conforms with ancient usage, as noted in lexicons such as GLARE, Oxford Latin Dictionary, 568. It is not a common word, occurring in notable uses in the works of Cicero and Horace. Horace especially uses *docilis* with some breadth; in one place he uses it as part of a euphemism to mean "trained" (see WIMMEL, "Zum Problem doppelsinniger Formulierung beim späten Horaz," 241–

Paul, being teachable *can be* a vice. Especially when *teachable* turns to *pliable*.

2. Teachable and Pliable

Philosophers often note that in English *virtue* can carry a sense of purity, whereas in classical Greek thought ἀρετή ("virtue") carries with it a sense of excellence.[16] On a basic level, virtues "were simply the qualities that made a life admirable or excellent."[17] Therefore, when Socrates suggests that knowledge is a virtue, he is not arguing that knowledge makes one morally pure, but capably excellent. The Greeks rooted this sense of excellence in the myth of the hero, the great person, who personified excellence. Yet Jerome's understanding of virtue is at odds with that of Socrates and most Stoic philosophers – instead of promoting excellence, Jerome believed that virtues were the "conditional elements of living in a state of grace" so that a person may live life according to God's expectations.[18] Since Jerome held that virtue originated with God more than human knowledge, this freed him to reject *docilis* as a virtue.

Knowledge is not virtue.[19] Knowledge can lead to virtue, especially in the sense that the *right* kind of knowledge applied in the *right* way can make a person more excellent and possess greater εὐδαιμονία. But not all knowledge can, and not any knowledge applied in non-virtuous ways. Knowledge does not lead to human perfection.[20] This may not have been apparent to Socrates and Chrysippus, but in the digital age, an era of information overload, it is overwhelmingly obvious. Knowing the components of mitochondria in lung cells or how to code with CSS, though useful, does not in and of itself increase virtue.[21] In fact, a case can be made that too much knowledge can lead one away from virtue. The extreme example of this is artificial intelligence, the greatest potential progeny of humanity. AI may have near limitless knowledge, but whether it possesses (human) virtue in any degree remains to be seen. There is a greater concern. It is not merely *what* we learn that matters, it is *how* and *why* we learn (and likely, *who* we learn from). In order to grow in virtue, and personify excellence, there must occur a sifting in the knowledge that we take in. The human mind has a limited capacity, and so virtue does not begin with an increase in knowledge – virtue must precede knowledge, as virtue must select the kind of knowledge acquired. This preceding condition must come alongside *docilis* if it is meant to increase virtue.

There is a finer line between being teachable and pliable than philosophy often acknowledges. When a teacher presents knowledge leading to excellence, it is virtuous for the student to be teachable. But the student must sift and discern whether the knowledge in question leads to excellence. If the student does not, then the student becomes pliable. When Solomon asks God to give him "a heart of understanding" (*cor docile* in the Vulgate of 1 Kgs 3:9), it is so that Solomon can sift between good and evil for the good of God's people.[22] This is a specific request wherein Solomon desires greater knowledge that will lead to greater virtue on account of the condition from which the knowledge is given and applied.

3. Pliable and Emotional

There is another reason Jerome argues *docilis* is a vice not a virtue. While Hellenistic philosophers most often linked virtue with knowledge in the ancient world,[23] there was a minority view wherein philosophers linked virtue with human emotion. Presumably Posidonius (ca. 135–51 BC) is one of the more noteworthy examples of a philosopher who held that virtue built upon emotion.[24] When Hellenistic thought did turn to the relationship between virtue and emotion, the discussion often focused on how the control of emotions helped produce virtue.[25] Thus, Aristotle could argue that a lack of control on the emotions, or allowing emotions to become extreme, was a vice.[26] In fact, we can trace the relationship between virtue, knowledge and emotional self-control to a more likely corollary for Jerome: In 2 Petr 1:5, Peter explains that to one's faith one needs to add virtue (ἀρετή); and to virtue, knowledge (γνῶσις); and to knowledge, emotional control (ἐγκράτεια). When Jerome argues that *docilis* is a vice, he then goes on to paraphrase three vices from 1 Tim

50). More significantly, for this essay, Horace does use *docilis* in a similar, negative sense as Jerome. For example, Horace uses *docilis* to describe someone who is quick to learn immoral behavior (HORACE, Sat. 2.2.52). Even more significant, Horace uses *docilis* to suggest pliability, and then uses the metaphor: "While the colt has a tender neck and is able to learn, the groom trains him to go the way his rider directs" (HORACE, Ep. 1.2.64). For Horace, as in Jerome, *docilis* can be used to describe a person who is easily-swayed.

[16] E.g., PLATO, Resp. 353b.

[17] PRIOR, Virtue and Knowledge, 3.

[18] BEJCZY, Cardinal Virtues, 19.

[19] LITTLE, "Virtue as Knowledge," 76.

[20] JEROME, Adv. Pelag. Prol. 1.

[21] To some degree, this argument contrasts with Aristotle's view of virtue; for discussion, see SANFORD, Before Virtue, 188.

[22] More precisely, Solomon asks for a heart that hears (לֵב שֹׁמֵעַ in the Hebrew, and καρδίαν ἀκούειν in the LXX). This is a more specific request than merely being teachable.

[23] PRIOR, Virtue and Knowledge, x.

[24] Posidonius is cited by Galen as his extant works are fragmentary; see COPLAN, "Feeling Without Thinking," 133.

[25] E.g., PLATO, Resp. 389d; and PLATO, Phaed. 82b. William Prior notes that a prime example, perhaps an archetype, of this view is found in Homer – the great hero Odysseus uses his mind and will to subdue his emotions; see PRIOR, Virtue and Knowledge, 107.

[26] ARISTOTLE, Eth. eud. 8.1.5.

3:3, all of which are demonstrations of a lack of emotional self-control from the perspective of the ancient world (desire, for self-pleasure; anger, toward others; and greed, for money and possessions). Since *docilis* is by definition a lack of control – the inability to sift knowledge – Jerome's argument suggests that *docilis* is an emotional, not intellectual, vice. When diagnosing emotional vices, a commonly held view in the ancient world was that extreme emotions were vices and virtue was found in a moderate middle.[27] Later in his argument, Jerome admits to something similar to this commonly held belief: "Especially since vices neighbor so closely on virtues, and, *if you turn to one side just a bit*, you must either go astray or fall down headlong to destruction."[28] Thus, the problem with *docilis* is that it is indicative of a intemperate emotion. To Jerome, the people Paul describes in 2 Tim 3 are not virtuous because their lack of self-control affects their knowledge of the truth (again, cf. 2 Pet 1:5). The Christian leader who one could label as *docilis* has turned too far to one side, and must demonstrate more emotional control (ἐγκράτεια) so that they can fruitfully increase in knowledge (γνῶσις) and virtue (ἀρετή).

4. Virtue and Knowledge

What creates virtue is not the attainment of knowledge, but the discernment of what knowledge to attain, and the self-control to implement this knowledge. This discernment comes from virtue, and when coupled with the knowledge attained, when applied temperately, grants wisdom. This fits with Thomas Aquinas' definition of wisdom, that it is "a certain rectitude of judgment according to the divine ideas."[29] The "certain rectitude of judgment" is that which sifts and filters knowledge, not merely to be useful, but to grant the truly virtuous and wise person the *summum bonum*. Similarly, vice is neither the lack or rejection of knowledge,[30] it is the lack or rejection of the kind of knowledge that leads to virtue or the inability to handle knowledge wisely.

Duncan Pritchard sums up well the ethical challenge of the relationship between knowledge and virtue:

> While the acquisition of knowledge through learning – whether in infants or mature adults; the uninitiated or the expert – will certainly demand the possession of relevant cognitive traits on the part of the agent, it need not thereby demand that relevant *reflective* cognitive processes are in operation or even that such reflective processes are available to that subject at that time. In short, knowledge acquisition is sometimes a *completely* unreflective matter.[31]

It seems that Socrates and Plato never conceived of a place where knowledge was so plentiful and promiscuous that people would engage it in a completely unreflective manner. Without reflection and discernment, in the information overload of the digital age, not only will knowledge not necessarily lead to virtue, it may lead away from virtue. Without the ability to sift knowledge, and the ability to reject unethical knowledge, virtue cannot grow. Virtue is not knowledge; it is the discernment of the best knowledge, and the conviction to reject inferior knowledge. Virtue is knowing the origin of particular knowledge, and its *telos*. Without this, teachability becomes pliability, pliability becomes a lack of self-control, and excellence becomes mundane (cf. Prov 2).

Bibliography

ARISTOTLE, Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices. Translated by H. Rackham (Loeb Classical Library 285; Cambridge: Harvard University Press, 1935).

ARISTOTLE, Nicomachean Ethics. Translated by Terence Irwin (2nd ed. Indianapolis: Hackett, 1999).

BEJCZY, ISTVÁN P., The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century (Brill's Studies in Intellectual History 202; Leiden: Brill, 2011).

CALVIN, JOHN, Institutes of the Christian Religion. 2 vols. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox, 1960).

CHARLES, J. DARYL, Virtue Amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter 1 (JSNTSup 150; Sheffield: Sheffield Academic, 1997).

CICERO, De Finibus Bonorum et Malorum. Translated by H. Rackham (Loeb Classical Library 40; New York: Macmillan, 1914).

COPLAN, AMY, "Feeling Without Thinking: Lessons from the Ancients on Emotion and Virtue-Acquisition." in BATTALY, H. (ed.), Virtue and Vice, Moral and Epistemic (Metaphilosophy 41; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010) 133–151.

CULHAM, TOM, "Reuniting Virtue and Knowledge," Journal of Philosophy of Education 49 (2015) 294–310.

ECKHART, MEISTER, The Complete Mystical Works of Meister Eckhart. Edited and translated by Maurice O'C. Walshe (New York: Herder & Herder, 2007).

ESTES, DOUGLAS, Questions and Rhetoric in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis (Grand Rapids: Zondervan, 2017).

ESTES, DOUGLAS, "Teaching and Virtue," Didaktikos 2.1 (2018) 4.

[27] ARISTOTLE, Eth. eud. 2.5.11, 2.10.30.

[28] JEROME, Adv. Pelag. 3.11 (emphasis mine); translation from JEROME, Dogmatic and Polemical Works, 364. Specifically, "*præsertim cum vicina sint vitia virtutibus; et si paululum declinaveris, aut errandum tibi sit, aut in præceps cadendum*"; HIERONYMI, Dialogus Adversus Pelagianos (PL 23:608a).

[29] For further discussion on Aquinas' views, see SUTO, "Virtue and Knowledge," 61–79.

[30] MILO, "Virtue, Knowledge, and Wickedness," 196–215.

[31] PRITCHARD, "Virtue Epistemology," 239.

GLARE, PETER G. W., Oxford Latin Dictionary (Oxford: Oxford University Press, 1968).

GRECO, JOHN, "*Episteme*: Knowledge and Understanding" in TIMPE, KEVIN and BOYD, CRAIG A. (eds.), Virtues and Their Vices (Oxford: Oxford University Press, 2014) 285–301.

HORACE, Odes and Epodes. Edited and translated by Niall Rudd (Loeb Classical Library 33; Cambridge: Harvard University Press, 2004).

HORACE, Satires, Epistles, Art of Poetry. Translated by H. Rushton Fairclough (Loeb Classical Library 194; Cambridge: Harvard University Press, 1952).

HOULGATE, LAURENCE D., "Virtue Is Knowledge," The Monist 54 (1970) 142–53.

JEROME, Dogmatic and Polemical Works. Translated by Hritzu, John N. (Fathers of the Church 53; Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965).

LITTLE, MARGARET OLIVIA, "Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind," Noûs 31 (1997) 59–79.

MILO, RONALD D., "Virtue, Knowledge, and Wickedness," Social Philosophy and Policy 15 (1998) 196–215.

PANGLE, LORRAINE S., Virtue is Knowledge: The Moral Foundations of Socratic Political Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 2014).

Patrologia Latina. Edited by MIGNE, JACQUES-PAUL, 217 vols. Paris, 1844–1855.

PHILO, On the Confusion of Tongues, On the Migration of Adam, Who is the Heir of Divine Things, On Mating with the Preliminary Studies. Translated by COLSON, FRANCIS H. and WHITAKER, GEORGE H. (Loeb Classical Library 261; Cambridge: Harvard University Press, 1985).

PLATO, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus. Translated by Fowler, Harold N. (Loeb Classical Library 36; Cambridge: Harvard University Press, 2005).

PLATO. Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus. Translated by W. R. M. Lamb (Loeb Classical Library 165; Cambridge: Harvard University Press, 1952).

PLATO, The Republic. 2 vols. Translated by Paul Shorey (Loeb Classical Library 237 and 276; Cambridge: Harvard University Press, 1937–1942).

PRIOR, WILLIAM J., Virtue and Knowledge: An Introduction to Ancient Greek Ethics (Routledge Library Editions: Ancient Philosophy 6; London: Routledge, 1991).

PRITCHARD, DUNCAN, "Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge." Philosophical Explorations 8 (2005) 229–43.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, Du Contrat social, ou Principes du droit politique (Leipzig: Gerard Fleischer, 1796).

SANFORD, JONATHAN J., Before Virtue: Assessing Contemporary Virtue Ethics (Washington, DC: Catholic University Press of America, 2015).

SUTO, TAKI, "Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas." Review of Metaphysics 58 (2004) 61–79.

VOLP, ULRICH, "Der Tugendbegriff des Origenes – eine Erwiderung auf Christian Hengstermann." in HORN, FRIEDRICH W., VOLP, ULRICH AND ZIMMERMANN, RUBEN (eds.), Ethische Normen des frühen Christentums (WUNT 313; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 455–64.

WIMMEL, WALTER, "Zum Problem doppelsinniger Formulierung beim späten Horaz." Glotta 65 (1987) 241–50.

Rezensionen

Review of: Susan Wessel, On Compassion, Healing, Suffering, and the Purpose of the Emotional Life (Reading Augustine series)

Adam Trettel

Harvard University
204 Boylston Hall
Cambridge, MA 02138
USA
adam_trettel@fas.harvard.edu

DOI 10.25784/jeac.v2i0.296

Susan Wessel. On Compassion, Healing, Suffering, and the Purpose of the Emotional Life. New York/ London: Bloomsbury, 2020. X. 166 pages. ISBN: 978-1-5013-4453-4.

This is an attractive book that is potentially appealing to a wide audience. Written by Patristics expert Professor Susan Wessel of the Catholic University of America, it puts Augustine of Hippo in dialogue with a range of both Christian and classical authors. Wessel is already well-known for her wide range of stimulating publications, including *Passion and Compassion in Early Christianity* (Cambridge, 2016), *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy* (Oxford, 2004), as well as the article on "Schmerz" for the *Reallexikon für Antike und Christentum*. With this new book, written for the popular series *Reading Augustine* (ed. Miles Hollingworth), Wessel eloquently communicates the innovativeness of Augustine's emotional teaching, and how it arose out of both personal experience and philosophical reflection.

A brief summary of the book is as follows. Chapter 1, titled "Provocation", immediately engages the reader with the thesis that "compassion is the soul of Christianity" (1) before moving on to focus on Augustine's development of his emotional teaching (5ff). Drawing on the work of Jason BeDuhn, Wessel argues that the young Augustine may have encountered the Manichean teaching that emotions were "external forces of a rebellious evil power" (8), but that he came to develop his own emotional teaching centered on his reading of the Psalms (20–24). Chapter 2 then proceeds to discuss the theme of sadness (29–51). Here, Wessel highlights how, generally, the Stoics have a goal of "diminishing [sadness'] relevance for the moral life", while Christians see sadness as "part of a purposeful trajectory of the self, moving in harmony with God" (30). Drawing on *De ciuitate Dei* 14 and other texts, Wessel also explores Augustine's Latin vocabulary for sadness (30–32), Ambrose's teaching on sadness (37–38), and Augustine's experience of profound grief over losing a friend, as described in *Confessions* 4 (38–48). Chapter 3 ("Suffering") moves onto grander themes, opening with a description of the sack of Rome by Alaric in 410 CE (53). In this chapter, Wessel explores the intersection between emotions, social class, and politics. She narrates Augustine's relationships with the Roman elites Volusianus and Marcellinus (54–55), and explains how Augustine's approach to history in *De ciuitate Dei* is distinct from that of Orosius, Eusebius of Caesarea, or Salvian of Marseilles (61ff). Chapter 4 ("Remembering") again stirs the reader's attention straightaway, this time by discussing Augustine's own account of experiencing an erection in the Roman baths (79). Drawing largely on books 9-13 of *Confessions*, Wessel here gives a lively account of Augustine's searching explorations of desire (80–81), time (82–90) ; "Memories of Feelings" (90–95), the final section of this chapter compares themes in Augustine to David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith, and Martha Nussbaum (95–100). A major focus of the penultimate chapter, Chapter 5 ("Healing"), is Christ. Wessel situates Augustine within the *Christus medicus* tradition (110–117), and also explains how the emotions of Jesus are crucial for Augustine's emotional account (117–122). The final chap-

ter, "Accommodation" (Chapter 6), draws widely on Augustine's sermons, but also again discusses *De ciuitate Dei*, as well as some of his explicitly anti-Pelagian texts. Wessel highlights the importance of eschatology: "For Augustine, no matter how virtuous we are, perfect justice can never be attainted until the eschatological reality of the city of God..." (143). The book contains a bibliography and extensive index.

In her book, in addition to tracing over a wide range of Augustine's works (cf. vii–x), Wessel should be praised for including discussion of classical authors including Aeschylus (116), Juvenal (5), and Epictetus (66). Moreover, her discussion of authors such as Emily Dickinson (12, 15) and Zadie Smith (43), while perhaps unconventional, has the possibility to attract a new readership.The binding and cover of the book are very pleasant to hold, and the copy-editing is excellent.

The book responds to a renewed scholarly interest in the philosophy of emotions in the ancient world, led by scholars such as Martha Nussbaum (*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, 2003) and Douglas Cairns (*Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993). At the same time, it could be used by students. The fact that Wessel describes the Latin emotional terminology of Augustine means that it could stimulate new interest in learning Latin. In addition to being of potential use for theology or intellectual history courses, it could also serve undergraduate courses in philosophy.

With regard to these potential audiences, i.e. researchers and students, in closing, I would like to make two comments concerning how the book might have been improved.

(1) As a piece of research, it was striking to me how little French or German scholarship appears in the bibliography (or Italian, Spanish, etc.). From my own counting, there is one French-language source cited, one German, and 55 English, so 97% English. Wessel's choice to concentrate so heavy on English-language scholarship may be due to the fact that she is writing for a popular series (*Reading Augustine*). At the same time, as a native English-speaker, I personally worry about less-experienced readers getting the impression that most of the major Augustine or early Christian scholarship is in English. This is already a strong bias, encouraged not wholly unjustifiably by the eloquent publications of Peter Brown (e.g. *Augustine of Hippo*, Berkley and Los Angeles, California 2013). Even in his biography, however – also written for a popular audience – Brown repeatedly cites French and German scholarship. Along these lines, I wonder if Wessel might have done the same more often, in an effort of encouraging an appreciation of the "catholicity" of the 21st century Augustine research effort, and inviting interest among English-speakers in learning foreign languages. Wessel does cite the excellent biography of Serge Lancel (38, 126), but perhaps could have cited from a more diverse range of resources, e.g. the *Augustin Handbuch* (ed. V. Drecoll), *Augustinus Lexikon*, *Augustinus Opera-Werke*, *Bibliothèque augustinienne*, and *Nuova biblioteca agostiniana*.

(2) From a pedagogical perspective, aspects of Wessel's account of Stoicism gave me pause. This has not just to do with the number of times they come up (I counted 44 times the word "Stoicism" occurs), but the way that axiomatic statements might lead to confusion for students. Just to give one example, on page 19, Wessel says that "Augustine subscribed to the Stoic theory of the four disturbances (*perturbationes*)". A reader might see this, and then think this applies to something like the *Confessions* – a very popular student text – but it would be wrong to suggest that Augustine confines himself there to talking only about *cupiditas*, *laetitia*, *metus*, and *tristitia*. Moreover, it is clear on his sermon on Acts 17 (s. 150) that he sees the Stoics, along with Epicureans, as enemies to the "grace of God". With that in mind, I was left feeling concerned that students reading this book might spend more time trying to fit Augustine's thought to a Stoic system, rather than considering the seriousness of his hostility to Stoicism as a system. If we took his hostility seriously, it might mean Stoicism would be discussed less.

Review of: Martha C. Nussbaum, The Monarchy of Fear. A Philosopher looks at our Political Crisis

Tanja Smailus

E-Mail: tanja.smailus@posteo.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.297

Martha C. Nussbaum, The Monarchy of Fear. A Philosopher looks at our political crisis, Oxford (Oxford University Press) 2018, xviii u. 251 S., ISBN: 978-0-19-883021-4.

The author Martha C. Nussbaum, the Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics at the University of Chicago, started her latest book on emotions following the elections of 2016, when she "was feeling pretty anxious about the bitterly divided electorate" (ix). Deeply worried about how "to bring Americans together" (ix), she decided to deepen her research on emotions and how they influence and guide the ethical behavior of societies building on previous work on political ethics and emotions such as "Upheavals of Thought" (2001) and "Political Emotions" (2015). There she indicates the huge influences of emotions on behavior obligating governments to encourage one emotion while preventing others in order to guarantee an inclusive and tolerant society. In "The Monarchy of Fear" she focuses on fear, since this emotion is "the issue, a nebulous and multiform fear suffusing US society" (x), from which other emotions like anger, disgust, and envy arise. Therefore her book examines these four emotions and concludes with the alternative draft of hope, faith, and love. Constantly linking together modern and ancient examples, Nussbaum gives a definition of the emotion and points out its general ethical implications as well as its current occurrences in the US.

In the "Introduction" (1–16) Nussbaum summarizes the intent of the book to show how the primary emotion of fear triggers anger, disgust, and envy. If not scrutinized carefully, such emotions often lead to excluding behavior, rendering the emotion of fear "toxic" (9) for every democratic society. Philosophy, in contrast, helps to lead an "examined life" (10), encouraging dialogue and listening respect, enhancing an ethically reasonable management of emotions.

In chapter 2 on "Fear, early and powerful" (17–62) Nussbaum describes the very first fear in life: an infant's primal feeling of powerlessness and dependence on others. This fear is an "asocial" emotion (28) as infants just perceive their environment as a means to provide what they need. She therefore compares fear to the predominant emotion of a monarch, who only cares for himself. Even fear for others is an egoistic emotion as one fears to lose something that has become a part of oneself. Nussbaum summarizes that fear "threatens to destabilize democracy, since democracy requires all of us to limit our narcissism and embrace reciprocity" (61f.).

In chapter 3 on "Anger, child of fear" (63–95) Nussbaum points out how fear often leads to anger. Infants already have a "crude idea" of retribution (71). The primal fear of losing the parents results in anger against everyone that seems to take them away. Nussbaum discusses the three aspects of anger, of which the first one, "Transition-Anger", is "personally and socially valuable when our beliefs are correct" (74): it points out something that needs to be changed. The second and third one, however, vengeance and "down-ranking" in status are leading to excluding behavior. Handling anger "requires self-examination, personal risk, searching critical arguments, and uncertain initiatives to make common cause with opponents – in spirit of hope and what we could call rational faith" (94).

Chapter 4 on "Fear-driven disgust" (97–134) explores said emotion as the origin of so called hate crimes. Disgust results from fear, without necessarily requiring unethical behavior. Primary disgust, as Nussbaum points out, follows the thought of contamination, which roots in the fear of death and decay. Unfortunately it entails no constructive solution but flight. "Because primary disgust does not sufficiently distance us from what we dread, fear engineers projective disgust as a further protective mechanism, threatening equality and mutual respect" (116). This projective disgust identifies a distinct group as "disgusting" in order to cover own weaknesses or to retain the own high status. Such disgust-reactions happened throughout history and even in our "post-racial era" are not overcome, but become "implicit bias" (121). In order not to avoid problems at hand and instead of focusing on others to blame, Nussbaum advocates constructive work

against disgust like a tolerant upbringing in family and school as well as a positive image of otherness in films and on TV.

Chapter 5 on "Envy's empire" (135–164) discusses envy as a "destructive hostility" (140). The origins lie in the envy between siblings, resulting from the fear not to be seen. Politically envy is a highly problematic emotion as it leads to destructive actions and ends in a vicious circle. Nussbaum therefore encourages personal, social, and institutional alternatives that show generosity, creativity, and love.

Chapter 6 "A toxic brew" (165–196) Nussbaum dedicates to the hostility against women. She presents three reasons, once again, all derived from fear: fear-blame that arises because women are becoming more and more autonomous; fear-disgust, resulting from the biological otherness of women; and fear-envy, following the overall success of women. Once again Nussbaum argues that "misogyny is comforting for a moment but achieves nothing"; instead she pleads for "strategies that move us beyond what we might call the Fear Family, and into cooperative work for a more promising future with one another" (196).

In her last chapter about "Hope, love, vision" (197–245) Nussbaum portrays her solution to excluding and dividing emotions. She depicts hope as the opposite of fear and faith and love as its "relatives" (213). As those emotions "require[s] action, commitment" (201) they can be practiced by the arts, employing a Socratic spirit of listening and respect, religions, protest movements, and theories of justice. But Nussbaum also obligates the government to support them institutionally through national as well as communal institutions. Referring to the German *Zivildienst* Nussbaum closes with the suggestion "that a mandatory program of youth national civil service" would encourage these emotions and thus promise a hopeful future for US society (242).

Added are Acknowledgments (247–249) and a short biography of the author (251). Everyone familiar with Nussbaum's work will recognize a lot of her previous books in her latest one. And for everyone slightly informed about the psychology of emotions the solution of the book will not come as a surprise. But it is the insightful and highly reflected analysis of current, past, and even ancient politics that illustrates Nussbaum's arguments in a convincing way, bringing all her fields of study together. By numerous analogies between Greek and Roman literature and contemporary politics she increases the value of her philosophical thoughts by illustrating the ethical importance of emotions throughout the history of mankind. Acknowledging emotions as universal phenomena yet still being strongly influenced and constructed by society, she shows a way out of an 'emotional crisis', that sees them as unchangeable or ethically irrelevant. However, the question remains, why Nussbaum hasn't included compassion in her contrasting vision of love and hope as compassion and empathy are the pillars, on which her vision of an including and democratic society rests upon as she pointed out in her book "The new religious intolerance" (2012). Nevertheless, with "The Monarchy of Fear" she wrote a book for everyone, which not only gives valuable advice for managing emotions but also raises the awareness of the general sociological and ethical importance of emotions.

Rezension zu: Fritz Breithaupt, Die dunklen Seiten der Empathie

Ulrike Peisker

Johannes Gutenberg-Universtität Mainz
Evangelisch-Theologische Fakultät
Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik
E-Mail: ulrike.peisker@uni-mainz.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.298

Fritz Breithaupt: Die dunklen Seiten der Empathie, stw 2196, Suhrkamp, Berlin 2017. 227 Seiten, ISBN 978-3-518-29796-4.

In „Die dunklen Seiten der Empathie“ macht Fritz Breithaupt, Literatur- und Kognitionswissenschaftler an der Indiana University Bloomington, es sich nach seinen 2009 erschienenen „Kulturen der Empathie“ zur Aufgabe, das Alltagsverständnis und die alltägliche Wertung von Empathie in ihrer Eindeutigkeit in Frage zu stellen. Während „[w]ir es gewohnt [sind], Empathie als eine besondere Fähigkeit des Menschen anzusehen, die zu moralisch richtigem Verhalten führt“ (7) und es nahe zu liegen scheint, sie „nahezu als Allheilmittel gegen Krieg, Leid und Ungerechtigkeit“ (11) in Anschlag zu bringen, vermutet Breithaupt Empathie auch als entscheidenden Wirkmechanismus hinter Radikalisierung von Konflikten sowie Phänomenen wie etwa Sadismus oder Vampirismus. Dabei möchte Breithaupt allerdings nicht als „akademische[r] Schaumschläger“ (11) verstanden werden und sein Anliegen in eine Reihe mit solchen „Generalabrechnungen“ (10) mit Empathie gestellt sehen, wie sie von Paul Bloom, Jesse Prinz und Peter Goldie seiner Meinung nach vorgetragen wurden (9f.). Seinen eigenen Vorwurf gegen die Empathie versteht Breithaupt demgegenüber nicht als einen „Windmühlenkampf gegen einen falschen Begriff von Empathie“ (10), sondern als einen „ganz andere[n]“ und, wie er meint, „substantiellere[n]: nämlich dass wir Schreckliches mit und aus Empathie tun.“ (11) Diesem Verdacht geht Breithaupt in fünf Schritten nach, um dann abschließend die Frage zu stellen, „ob Empathie unter diesen Umständen gelehrt und gelernt werden sollte.“ (23) Breithaupt bejaht dies, „aber weniger zur direkten Verbreitung von Moralität, sondern aus Gründen der Komplexitätssteigerung. Unsere Wahrnehmung sozialer Situationen“, so meint Breithaupt, „wird genauer und vielfältiger, wenn wir die emotionalen Perspektiven vieler Beteiligter teilen.“ (23) Bei den fünf Tendenzen bzw. dunklen Seiten an dem Phänomen der Empathie, die Breithaupt auf dem Weg zum Stellen der abschließenden Frage beleuchtet, legt er einen Empathie-Begriff des Mit-Erlebens (co-experience) zugrunde. Empathie ist dabei so verstanden, „dass man in die (kognitive, emotionale, leibliche) Situation eines anderen Wesens transportiert wird.“ (16) Auf dieser Grundlage diskutiert Breithaupt 1. ob Empathie zu einem Selbstverlust führen kann, 2. dass Empathie zu einem dichotomischen Denken in Freund-Feind-Kategorien tendiere, 3. dass Empathie mit einem Retter und Helfer strukturidentisch zur Empathie mit einem Notleidenden und im ersten Falle ggfs. auf Kosten des letzteren geschehen kann, 4. dass auch das Phänomen des Sadismus ein zutiefst empathisches ist und nicht allein im Bereich dessen zu finden ist, was man Psychopathie nennt und 5. dass Empathie auch die zugrundeliegende Struktur bei sogenanntem Vampirismus ist, also dem Phänomen, dass „ein Mensch mittels anderer sein Erleben zu erweitern sucht“ (23).

Zwar thematisiert Breithaupt selbst die mögliche Skepsis gegenüber seiner Qualifikation, sich mit der Empathie einem nicht genuin literaturwissenschaftlichem Thema zu widmen (anders als in seinem 2012 erschienenen „Kultur der Ausrede“, das mit der Ausrede ein eigentlich narratives Phänomen in den Blick nimmt), jedoch kann seine Rechtfertigung nicht völlig überzeugen und entsprechende Schwächen machen sich stellenweise bemerkbar: man hätte sich zuweilen gewünscht, Breithaupt hätte die Literaturwissenschaften weniger lediglich „als Rüstzeug im Gepäck“ (15) geführt als vielmehr als seine Leitperspektive angelegt. An dieser fehlt es strukturierender- und orientierenderweise für den*die Leser*in mitunter. Wären die zahlreichen Aspekte unterschiedlicher Wissenschaften wie etwa der Psychologie oder Philosophie, auf die Breithaupt Bezug nimmt, konsequent in den Dienst einer literaturwissenschaftlichen Betrachtungs-

weise gestellt worden, hätten sie sicher unterstützend wirken können. Da die Untersuchung aber einer übergeordneten Perspektive entbehrt, in deren Gebrauch die anderen Wissenschaften genommen werden, haben die Bezugnahmen leider häufig nicht mehr als einen Anschein von Stichwortgeberqualität, die in Sprungschanzenmanier den jeweils folgenden Gedanken wahrlich abzuheben helfen, die dann zum Teil mit stark behauptendem Charakter eher ungestützt in der Luft hängen.

So nimmt Breithaupt im ersten Kapitel etwa eine Nietzsche-Interpretation vor, in der er hauptsächlich Nietzsche-Vokabular in einer nicht mehr als lose mit Nietzsche verbundenen Auslegung desselben zur Entfaltung seiner eigenen Gedanken gebraucht oder konstruiert im Rahmen seiner „Architektur der Empathie“ (79) ähnlich thetisch verschiedene Formen, sogenannte Empathie-Blockaden zu überwinden. Während Breithaupt seine grundlegende Annahme, wir seien „hyperempathische Wesen“ (84) und bedürften daher Mechanismen, unsere Empathie „zu kontrollieren, zu fokussieren und zu blockieren“ (85), noch auf Grundlage von Forschungen der Ästhetik und Psychologie entfaltet, scheint er die Modelle zur Überwindung von Empathie-Blockaden weitgehend keiner weiteren Plausibilisierung bedürftig zu erachten. Zwar betont Breithaupt vor seiner Erläuterung dieser Modelle selbst, dass es sich lediglich um „theoretische Konstrukte“ (92) handelt und dass „[d]ie metaphorische Natur dieser Übersicht […] durch einige Anführungszeichen betont [wird]“ (92), aber auch bei theoretischen Konstrukten metaphorischer Natur ist es schade, wenn sie zum Trivialen tendieren: Was folgt sind sechs Modelle zum Außer-Kraft-Setzen von Empathie-Blockaden, die wie eine geisteswissenschaftliche Idee davon wirken, was Psychologie sei und zusätzlich – in einem Ansinnen dem Ganzen ein naturwissenschaftliches Erscheinungsbild einzustiften? – von sechs Abbildungen ergänzt sind, die das sprachliche Bild der jeweiligen Metapher noch einmal in visueller Entsprechung wiedergeben: d.h. im Falle eines „Durchbrechen[s]“ (94) der Empathie-Blockade wird dem*der Leser*in noch einmal erläutert, was „durchbrechen“ bedeutet, indem in einer Abbildung eine Mauer (die Empathie-Blockade), die zwischen einem Auge (dem empathischen Beobachter) und einem Strichmännchen (die Empathie erregende Person) eingezeichnet ist, mittels eines Pfeils visuell durchbrochen wird. Entsprechend führt beim „Umgehen“ (93) einer solchen Blockade der Pfeil in der Abbildung an der Empathie-Blockade-Mauer vorbei, bei der „Kanalisation“ (95) hilft ein gezeichneter Pfeil-Kanal unter der Mauer zwischen Beobachter und Empathie-Erreger hindurch dem besseren Verständnis eines ohnehin recht simplen Sachverhalts: es werden jeweils letztlich lediglich drei Variablen zueinander in Beziehung gesetzt. Bei derlei metaphorisch-malerischen Verben wie „umgehen“, „durchbrechen“ usw. hätte es des tatsächlichen „Malens“ der Verben nicht bedurft.

Anregend sind dagegen die Passagen, in denen Breithaupt sich nicht in anderen wissenschaftlichen Gefilden probiert, sondern in denen man (als Nicht-Literaturwissenschaftler*in) dem Literaturwissenschaftler über die Schulter blicken kann. Ausgehend von der Frage etwa, worin die „moralische Schwarz-Weiß-Malerei der Fiktion“ (117) gründe, grenzt sich Breithaupt von der prominenten These Fleschs ab, dieses Phänomen speise sich aus dem Bedürfnis nach distributiver Gerechtigkeit, und sieht stattdessen in der fiktiven „Welt der deutlichen Kontraste“ (119) eine Begünstigung von Parteinahme, in welcher er im Vorigen wiederum die Grundlage von Empathie vermutet hatte: Die Parteinahme ermögliche „aufbauend auf der Perspektive dieser Partei die Ereignisse mitzuerleben und zu bewerten“ (119) und biete daher eine Orientierung. Diese Orientierung, „die das Miterleben erlaubt und verstärkt“ (120), setzt Breithaupt der „direkte[n] funktionale[n] These einer Moralisierung von Fiktion als Einübung richtigen Verhaltens“ (120) Fleschs entgegen. Von hier aus ergeben sich dann in einem zweiten Schritt interessante Überlegungen hinsichtlich des Verhältnisses von Empathie und Moral. Beispielsweise gewinnt Breithaupts Infragestellung einer unmittelbaren Abhängigkeit des Grades an Moralität vom Maße an vorhandener Empathie unter dieser Perspektive nachvollziehbare Gestalt – und sogar ihre Umkehrung Plausibilität: „Es gibt die klaren Gut-Böse-Schemata in Fiktion, Mythen und Narrationen aufgrund der klaren Orientierung, aber tendenziell auf Kosten von moralischer und sozialer Gerechtigkeit.“ (121f.) Die simplifizierende Überzeichnung von Gut und Böse in der Literatur, so die Annahme, führt zu einer einseitigen Parteinahme unter Ausblendung der Komplexität des Sachverhalts und infolgedessen dazu, dass „soziale Spannungen vertieft und verfestigt [werden], was zu offenen Konflikten führen kann.“ (122) So gewinnt Breithaupt von literaturwissenschaftlicher Warte her Unterstützung etwa seiner eingangs formulierten These, Empathie könne nicht nur zur Lösung, sondern auch zur Radikalisierung von Konflikten führen.

Diese literaturwissenschaftlichen Perspektiven sind es, die „Die dunklen Seiten der Empathie“ trotz der oben skizzierten anderweitigen Vagheiten auch für eine*n theologische*n Leser*in zu einer durchaus gewinnbringenden Lektüre machen, die bezüglich dem Verhältnis von Empathie und Moral vor allem für theologisch-ethische Überlegungen als Fingerzeig dienen kann und interessante und fruchtbare Anknüpfungspunkte bietet.

Rezension von: Irmtraud Fischer u.a. (Hg.), Mitleid und Mitleiden

Jonathan Lachmann

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Evangelisch-Theologische Fakultät
Seminar für Altes Testament und Biblische Archäologie
E-Mail: jlachmann@uni-mainz.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.299

Fischer, Irmtraud u.a. (Hg.), Mitleid und Mitleiden, Jahrbuch für Biblische Theologie Band 30 (2015), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Bristol 2018. 392 Seiten, ISBN: 978-3-7887-2936-3.

Der gut zusammengestellte Sammelband geht der „spannungsvollen Kulturgeschichte“ (V) des Mitleides anhand von griffigen Beispielen aus dem Alten und Neuen Testament, dem Judentum und Islam, der Kirchen- und Philosophiegeschichte sowie der Praktischen Theologie nach. Immer wieder scheint dabei die inhärente Spannung zwischen der Bedingung der Menschlichkeit und dem „Moment der Parteilichkeit“ (V) durch, die für das Mitleid charakteristisch ist.

Das Jahrbuch beginnt mit dem Aufsatz *Passion Gottes?* von Jan-Heiner Tück, der fragt, ob die Passion Gottes als *genitivus subjectivus* oder *objectivus* zu verstehen sei und wie die dem *genitivus subjectivus* zugrunde liegende Leidensfähigkeit Gottes mit seiner Göttlichkeit vereinbart werden kann. Tück diskutiert die Positionen von Metz und Moltmann bevor er anhand von Origenes zu seiner These kommt: „Die Rede vom leidenden Gott ist – positiv gewendet – dann angemessen, wenn sie sich auf das Motiv der freien Liebe rückbezieht.“ (25)

Hermann Spieckermann geht unter dem Titel *Gottes erbarmungsvolle Liebe in der Zeit des Zweiten Tempels* der Frage nach, wie die mitfühlende Seite Gottes in der alttestamentlichen Entstehungsgeschichte in den Blick genommen wurde. Von entscheidender Bedeutung sei die „deutero-jesajanische Wende“ (40). Spiekermann legt seinen Schwerpunkt auf die Psalmen, speziell Ps 103 sowie seine Beziehung zu Ex 34,6f. Abschließend betrachtet Spiekermann die weitere Entwicklung anhand von Sir, 2 Makk, und PsSal.

Unter dem Titel *Die Empathie des Schöpfergottes* argumentiert Bernd Janowski, dass das bis ins 20.Jh unhinterfragte Apathie-Axiom der Philosophie sowie die Prämisse, dass von Gott keine vollgültigen Aussagen zu machen sind, mit dem Flutbericht unvereinbar seien. Anhand der Begriffe נחם *Reue* und עצב *Schmerz* [sic!] betrachtet er die Bedeutung des göttlichen Herzens für die Wandlungs- und Leidensfähigkeit Gottes als notwendige Voraussetzung für seine Fähigkeit zu lieben.

In dem Aufsatz *Barmherzigkeit im Namen Gottes* geht Matthias Franz der Frage nach, wie die Gnadenrede in Ex 34,6f zu verstehen ist. Aufgrund zahlreicher Parallelen sieht er in Ex 34,6f ein Kernanliegen des AT, das trotz syntaktischer und redaktionskritischer Probleme zu würdigen sei. Franz trägt textpragmatische, traditionsgeschichtliche, syntaktische und semantische Beobachtungen zu Ex 33–34 zusammen und kommt zu dem Schluss, dass „der ‚Gott der Liebe‘ zu den Entdeckungen des AT [gehört]“ (87).

Irmtraud Fischer fragt mit dem Jonabuch *„… und mir sollte nicht leid sein …?“* nach dem Mitleid Gottes. Die Wurzel חוס werde meist für fehlendes Mitleid verwendet, nicht so jedoch in Jona und Joel, wo sich Parallelen zu Ex 34 finden lassen. Gottes Heilswillen untergeordnet bekomme seine Möglichkeit zum Unheilshandeln einen pädagogischen Charakter. Fischer betrachtet das Jonabuch als Traumaliteratur der fortgeschrittenen Perserzeit in der es um die Therapie des in Jona verkörperten traumatisierten Israel durch Gott gehe.

Reinhard Feldmeiers Beitrag *Leiden und die Barmherzigkeit der Gotteskinder* zeigt wie Lukas anhand der Begriffsfelder von Erbarmen, Barmherzigkeit und Mitleid eine Verbindung von Theologie, Christologie und Ethik schafft. Aufgrund des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs mit der antiken Umwelt kommt Feldmeier zu dem Schluss, dass Lukas „mit der Betonung der göttlichen Barmherzigkeit an ein Theologumenon des zeitgenössischen Judentums an-[knüpft], welches der Jesustradition entstammt und das im Frühjudentum weiter entfaltet wurde.“ (127)

Matthias Konrads Artikel *Glückselig sind die Barmherzigen* thematisiert die „theologische und christologische Einbettung des matthäischen Barmherzigkeitsethos“ (131). Es gehe – unter Berufung auf Hos 6,6 als „hermeneutischen Schlüssel für das matthäische Verständnis des Willens Gottes“ (153) – darum, dass, wenn das eigene Handeln an der Bedürftigkeit des Anderen ausgerichtet wird, neue Lebensmöglichkeiten entstehen. Einem Vergebung Erbittenden nicht zu vergeben und selbst der göttlichen Vergebung zu bedürfen, bezeichnet Konrad als „unmögliche Möglichkeit“ (147), da sich daran nach Mt. das Endgericht entscheide.

Michael Theobald widmet seinen Beitrag *Gottes Barmherzigkeit und Gottes Zorn* Aspekten des Gottesbildes in Röm., indem er ausführlich auf die alttestamentliche Gnadenformel in Ex 33,19 als Grundlage von Paulus rekurriert. Den darin enthaltenen Widerspruch der Eigenschaften Gottes – manifestiert in Erwählung und Verwerfung – fasst er in Jüngels Worte, „Gottes Sein ist im Werden“ (164). Auch Paulus habe diese Spannung unter Verweis auf die Freiheit Gottes und seinen Heilsplan nicht aufgelöst.

Günter Stemberger fragt nach der *Barmherzigkeit Gottes bei den Rabbinen* und zeigt, dass die Rabbinen selten von der Barmherzigkeit Gottes sprechen, um Gott nicht eindimensional auf Barmherzigkeit festzulegen. Man fürchtete ansonsten einen Ditheismus angesichts der Ambivalenz des Lebens. Stattdessen etablierte sich die Rede von zwei widerstreitenden Eigenschaften innerhalb von Gott bzw. von zwei Thronen oder Orten Gottes: Der Barmherzigkeit und dem Gericht. Barmherzigkeit sei jedoch seine primäre Eigenschaft.

Ulrike Bechmann widmet ihren Artikel *Almosengeben (zakāt), Gericht und göttliche Barmherzigkeit im Islam* den Hintergründen der islamischen Armensteuer mit Bezug auf die widersprüchlichen göttlichen Eigenschaften. Entscheidend sei die göttliche Barmherzigkeit, die in allem göttlichen Handeln den roten Faden darstelle und damit der menschlichen Hinwendung zu Gott immer vorausgehe. Sie müsse aber in Gebet und Glauben erwidert und besonders in Bezug auf die Schwachen, verwirklicht werden, um nicht der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu erliegen.

Ulrich Volp hinterfragt in seinem Beitrag *„Denn Leidenschaftslosigkeit besaß er“* den Axiom-Charakter von Gottes Leidenschaftslosigkeit, indem er Aussagen der Kirchenväter zur Leidensunfähigkeit Gottes vor dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzungen mit Christentumsgegnern liest. Volp argumentiert mit Origenes, der einerseits das Apathieaxiom in *Contra Celsum* gebrauche, aber andererseits Gottes barmherziges Mitleiden in Homilien und Kommentaren hervorhebe. Volp mahnt, auch das Nicänum vor seinem Hintergrund des arianischen Konflikts zu lesen, da es nicht das Ziel gewesen sei, Gottes Leidensunfähigkeit festzuschreiben, sondern die Abwertung des zweiten Glaubensartikels zu verhindern.

Ulrich Köpfs Artikel *Kreuz – Leiden – Mitleiden* behandelt die mittelalterliche Frömmigkeit als Nachvollzug der Leiden Christi. Ausgehend von der Beobachtung, einer Scheu vor der bildlichen Darstellung der Kreuzigung bis ins 12.Jh., zeigt Köpf wie Bernhard von Clairvaux dem leidenden Christus zum Durchbruch verhalf. Ginge es anfangs um eine innerliche Anteilnahme, führe diese später zu einer „produktiven Christusfrömmigkeit“ (255). Neben dieser affektiven Anteilnahme geht Köpf auf die monastische Askese und ihren ausufernden Nachvollzug der Leiden Christi ein.

Hermann-Josef Große Kracht zeichnet in seinem Artikel *„… die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude“* anhand der Person Wilhelm Emmanuel von Kettelers ein lebendiges Bild des Lernprozesses des politischen und sozialen Katholizismus im Umgang mit den Neuerungen und Missständen des 19.Jhs. In diesem Lernprozess ginge es neben dem Verzicht der Kirche auf das Monopol der Armenfürsorge, auch um ein Umdenken bezüglich der bis dahin unangefochten Gottgegebenheit der Armut als schöpfungsgemäßer Notwendigkeit.

Christoph Horns Artikel *Mitleid, Parteilichkeit und fürsorgliche Liebe* geht den Begründungen nach, die herangezogen wurden, um verschiedene Formen der Anteilnahme verschieden zu beurteilen. Er fängt bei der Stoa an, deren Forderung nach *apatheia* einem Mitleid als Wohlwollen nicht widerspreche. Kant greife dieses auf und verteidige die Apatheia als „Gemüth in Ruhe“ gegen den Vorwurf der „Indifferenz“. Mit Blick auf zeitgenössische Moralphilosophen kommt Horn zu dem Schluss, dass positives Mitleid als Bindeglied zwischen „universalistische[r] Grundorientierung“ und „kontextbezogener Nahbereichsorientierung“ (302) von entscheidender Bedeutung sei.

Rebekka Klein behandelt in ihrem Aufsatz *Von der Intimität unter Fremden zur Solidarität mit der Schöpfung* Natur und Wert des emotional involvierenden Mit-Leidens als existenzielles Mit-Sein, aus dem eine temporäre, nicht hierarchische „Leidens*gemeinschaft*“ entstehen könne. Anhand von Lk 10,29–37 und Röm 8 wendet sie sich gegen die vorherrschende Dichotomie von privater Nähe und professioneller Distanz im Umgang mit Leid. Christlich verstandenes Mitleiden sei eine im Mitleiden mit Christus begründete eschatologische Solidarität im Sinne „aktiver Anteilnahme am Schicksal des anderen“ (321).

Margit Eckholt schreibt ihren Beitrag *„Compassion“ und „Passion“* zu der politisch-sozialen Bedeutung von Mitleid im globalen „Kontext einer friedensethisch ausgerichteten Wertebildung“ (325). Sie stellt Vorarbeiten von Leonardo Boff, Johann Metz und Papst Franziskus vor und geht näher auf die Situation in El Salvador ein. Mit Gustavo Gutiérrez plädiert Eckholt für „eine neue Methodik, die Theologie und Leben sowie Theorie und Praxis miteinander verbindet und die sich vornehmlich von den Armen als dem bevorzugten theologischen Ort her entwickelt.““ (334) Dieses ergänzt

Eckholt abschließend durch die Perspektive lateinamerikanischer Befreiungstheologinnen.

Ottmar Fuchs widmet seinen Artikel *Eschatologie des Mitleids* dem Zusammenhang von Gottes Mitleid und Gerechtigkeit. Die Frage nach Mitleid-Hemmnissen zeige, dass die Frage nach berechtigtem Leid problematisch sei. Gott könne nur in Barmherzigkeit gerecht sein, da er als Schöpfer Anteil an allem Leid habe. Entscheidend sei Gottes (Feindes-)Liebe, angesichts derer eschatologische Freude über Barmherzigkeit und Mitleid über Leid bei allen Betroffenen entstehe. So führe Gottes Barmherzigkeit zu einer „Art von Satisfaktion“ (365), indem die gleiche Rechtfertigungsgnade unterschiedlich erfahren werde.

Die „Bausteine […] für eine umfassende ‚Geschichte des Mitleids‘“ (VI), als welche die Beiträge des Jahrbuchs gesammelt worden sind, bieten in der Tat einen guten und lesenswerten Einstieg in das Themenfeld. Wer sich dem Thema annähern möchte oder Ideen zum Weiterdenken sucht, kann hier auf jeden Fall die Möglichkeit dazu finden.

Impressum JEAC 2 (2020)

ISSN: 2627-6062

Herausgeberinnen und Herausgeber

Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
PD Dr. Dorothea Erbele-Küster
Prof. Dr. Ester Kobel
Prof. Dr. Michael Roth
Prof. Dr. Ulrich Volp
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (e/αc)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gebäude Taubertsberg III
Wallstraße 7/7a
D-55122 Mainz

Kontakt: rmeyerzu@uni-mainz.de

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn / Professor für Neues Testament / Mainz
Prof. PhD David Horrell, Professor of New Testament Studies / Exeter
Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft / Wien
Prof. Dr. Karla Pollmann, Professor of Classics / Bristol
Prof. Dr. William Schweiker, Professor of Theological Ethics / Chicago

Korrektur und Satz

Rahel Friedrichs, Sarah Tietgens und Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

Design Webseite und Template

Philipp Lehr

The content is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Alle Inhalte sind lizenziert mit einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz