

„Wer seinem Bruder ohne Grund zürnt“ Zu einer Lesart der 1. Antithese

von Werner Wolbert

Die erste Antithese der Bergpredigt verbindet nicht erst den Mord, sondern bereits den Zorn mit der Gerichtsdrohung. Damit ist der Zorn, so scheint es, ebenso kategorisch verboten wie der Mord. Nun ergänzen aber einige Handschriften in Mt 5, 22 das Wort *εἰκῆ*. Nach dieser (an sich nicht schlecht bezeugten) Lesart wäre nicht jeder Zorn von Jesus verworfen, sondern nur der unberechtigte. Für die Verwerfung dieser Lesart werden vielfach inhaltliche Gründe angeführt. J. Schmid sagt¹: „Die in den meisten Textzeugen stehende Lesart: der seinem Bruder grundlos zürnt, ist spätere Korrektur, die den Sinn der Antithese zerstört.“ Nach J. Gnilka² engt diese Lesart „den Sinn des Satzes bedenklich ein ... Man stieß sich an der Schrankenlosigkeit der Forderung. Das Wörtchen ist sicher nicht ursprünglich“. Auch für B. Metzger³ ist es wahrscheinlicher, „that the word was added by copyists in order to soften the rigor of the precept, than omitted as unnecessary.“

Aufweichung, Einschränkung der Worte Jesu — diese Diagnose wird in der Auslegung der sittlichen Botschaft Jesu öfter gestellt, sei es bezüglich der Auslegung durch die spätere Kirche, sei es bezüglich der Auslegung, die sich schon innerhalb des Neuen Testaments findet. Die Einschätzung der genannten Lesart, wie sie oben referiert wurde, offenbart m. E. ein Mißverständnis, das sich im Umgang mit biblischen Mahnungen häufiger zeigt. An dieser Textvariante, für deren Ursprünglichkeit hier keineswegs plädiert werden soll, läßt es sich gut demonstrieren. Die Probleme, die sich bezüglich der Bewertung des Zorns ergeben, lassen sich gut an den unterschiedlichen Stellungnahmen innerhalb der antiken Philosophie verdeutlichen.

¹ J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ³1956, 97.

² J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I, Freiburg 1986, 154.

³ B. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament. United Bible Societies 1971, 13.

1. ‚Zorn‘ in der Antike

Die Stoa definiert den Zorn (*ὄργή*) als unzulässiges Begehren nach Rache an dem, der einem Unrecht (Schaden) zugefügt zu haben scheint.⁴ Versteht man die Vokabel ‚Zorn‘ (*ὄργή*) in dieser Weise, kann es keinen berechtigten Zorn geben, da jeder Zorn ex definitione unberechtigt (*παρὰ τὸ προσήκον*) ist. Wenn die Stoa den Zorn ausnahmslos verwirft, zeigt sich darin noch keinerlei „Radikalität“; sie bleibt zunächst nur ihrem Sprachgebrauch treu. Angenommen, jemand formuliere „Wer einen Menschen ohne Grund ermordet, sei dem Gericht verfallen“. Hätte er damit das alttestamentliche Tötungsverbot aufgeweicht? Er hätte zunächst nur dem Wort ‚morden‘ eine andere Bedeutung gegeben. ‚Mord‘ wäre dann nicht mehr eine „Tötung eines oder mehrerer Menschen aus niedrigen Beweggründen“⁵; ein solcher geschieht definitionsgemäß nie aus einem sittlich legitimen Grund. Wäre das Tötungsverbot des Dekalogs mit einer Ausnahmeklausel versehen, könnte das Verbum *רצח* nicht generell die Bedeutung rechtswidrigen Tötens haben.⁶ ‚Zorn‘ dagegen ist nicht ein eindeutig negatives Wertungswort. Als Definition liest man etwa⁷: „heftiger Unwille über etwas, was man als Unrecht empfindet oder was den eigenen Wünschen zuwiderläuft“. ‚Zorn‘ bezeichnet also hier einen Affekt, dessen Bewertung offengelassen ist.

Aristoteles hält diesen Affekt für unentbehrlich; er ist nur in das richtige Maß, die richtige Mitte zu bringen durch die Tugend der *πραότης*.⁸ Dazu meint Seneca in seiner Schrift „de ira“ (I 9, 3 f.): „Wenn er sich Maß auferlegen läßt, muß er mit einer anderen Bezeichnung benannt werden; er hat aufgehört, Zorn zu sein, den ich als zügellos und ungezähmt verstehe ... So ist er entweder nicht Zorn, oder er ist unbrauchbar. Denn wenn jemand Strafe auferlegt, nicht aus Verlangen nach der Strafe an sich, sondern weil es nötig ist, darf er nicht unter die Zornigen gerechnet werden.“ Gemäßigter Zorn heißt also bei Seneca nicht ‚Zorn‘. Worin unterscheidet sich somit die Position Senecas von der des Aristoteles, auf die später näher einzugehen ist? *Τοῦνομα μόνον μετέβαλεν* möchte man mit letzterem sagen, er hat nur den Namen geändert⁹; allerdings hat

⁴ Vgl. J. v. Arnim (Hg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), Nachdruck Stuttgart 1978/79, III 395 ff. Ähnlich Cicero in den „*Tusculanae disputationes*“ III 5, 11: „sic enim definitur iracundia: ulciscendi libido“.

⁵ G. Drosdowski (Hg.), *Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim 1983, 854. Vgl. aber auch unten Anm. 31.

⁶ Vgl. etwa M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, Göttingen 1965, 133.

⁷ G. Drosdowski, a. a. O. 1480.

⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1108 a 5 ff.; 1125 b 26 ff.

⁹ Aristoteles, *Metaphysik* 987 b 11 f.

Seneca keinen neuen Namen erfunden für einen begründeten Zorn, der nicht nach Rache verlangt, sondern nach einer gerechten Strafe. Ein unterschiedliches Verständnis des Wortes ‚Zorn‘ könnte also Anlaß gewesen sein für die Einfügung des Wortes *εἰκῆ* in die 1. Antithese.

Freilich existiert zwischen Aristoteles und der Stoa noch eine tieferliegende Differenz, die mit einer unterschiedlichen Bewertung der Affekte (*πάθη*) zu tun hat. Der Zorn ist eine Form von Begierde (*ἐπιθυμία*); diese ist für die Stoa eine *ἄλογος ὄρεξις*.¹⁰ Der Zorn ist unvernünftig, also niemals zulässig. Entsprechend erläutert Klemens v. Alexandrien das Schriftwort (Eph 4, 26) „Die Sonne soll über eurem Zorn nicht untergehen“: „Denn der Zorn (*θυμός*) wird als das begehrlische Streben einer sonst sanften Seele empfunden, da er vor allem in unvernünftiger Weise nach Rache begehrt“.¹¹

Definiert man freilich den Zorn rein deskriptiv als Unwille über empfundenen Unrecht, hinge die Berechtigung des Zorns möglicherweise davon ab, ob tatsächlich Unrecht geschehen ist bzw. ob die eigenen Wünsche berechtigt sind. Die stoische Definition ist dagegen zu verstehen aus der Voraussetzung, es handle sich in jedem Fall nur um scheinbares Unrecht; dem Weisen könne nämlich gar kein Unrecht geschehen; denn¹²: *μητε ἀδικεῖσθαι μητε βλάπτεσθαι τὸν σπουδαῖον*. Der Weise hat nämlich das Gute und die göttliche Tugend in sich und ist insofern weit entfernt von jedem Laster und jedem Schaden (*ἐν ἑαυτῷ γὰρ ἔχει τὸ ἀγαθὸν καὶ τὴν θείαν ἀρετὴν, δι' ὃ καὶ πάσης ἀπηλλάχθαι κακίας καὶ βλάβης*). Diese These erklärt sich wiederum aus der stoischen Lehre über die *Adiaphora*: Was der Mensch für Übel hält, Krankheit, Tod, üble Nachrede, das sind keine Übel (*nihil esse malum, quod turpe non sit*).¹³ Wenn aber dem Weisen kein wirkliches Übel widerfahren kann, wie kann ihm dann Unrecht geschehen? Man scheint nur sich selbst Unrecht tun zu können, indem man nämlich der Tugend absagt. Im letzteren Punkt sind die stoischen Äußerungen aber nicht einheitlich, ein Widerspruch, den Plutarch in seiner Auseinandersetzung mit der Stoa begierig aufgreift¹⁴:

¹⁰ Vgl. SVF III 391.396.463f. Vgl. dazu auch Thomas von Aquin, S. th. I–II q. 24 a. 3.

¹¹ Klemens v. Alexandrien, *Stromata* V 4, 27, 9. Vgl. Cicero, *Tusculanae disputationes* III 9, 19: „numquam igitur sapiens irascitur, nam si irascitur, etiam concupiscit; proprium est enim irati cupere, a quo laesus videatur, ei quam maximum dolorem inurere.“ Wo der Zorn weniger als Abscheu vor dem Unrecht denn als Wunsch, dem andern Schmerz zu bereiten, gesehen wird, ist seine Verwerflichkeit offensichtlich.

¹² SVF III 578.

¹³ Cicero, *de finibus* III 8, 29.

¹⁴ SVF III 288f. Cicero sagt in den „*Tusculanae disputationes*“ II 12, 29f. zu der Frage, ob der Schmerz ein Übel sei: „Concludunt ratiunculas Stoici, cur non sit malum; quasi de verbo, non de re laboretur.“ Warum ist er für die Stoiker dennoch

Einerseits sei für Chrysipp (gegen Platon) das Unrecht *πρὸς ἕτερον*; an anderer Stelle habe er das offensichtlich vergessen, wenn er betone, man könne sich nur selber Unrecht tun, auch dann, wenn man einem andern Unrecht tue (*ὅφ' ἑαυτοῦ τὸν ἀδικοῦντα καὶ αὐτὸν ἀδικεῖν ὅταν ἄλλον ἀδικῇ*). Inkonsequenz zeigt sich nicht nur zwischen beiden Formulierungen, sondern auch innerhalb der letzteren, es sei denn, man müsse sich am Schluß das Wort *ἀδικῇ* in Anführungsstriche gesetzt denken. Es ist offenbar nicht leicht, den herkömmlichen Sprachgebrauch einfach abzuliegen.

Zeigt sich nun hier ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Stoa und Aristoteles bzw. den Peripatetikern? Augustinus meint, die Stoiker hätten hier lediglich Freude an der Neuheit ihres Vokabulars („Fit, ut nec in hac quaestione Stoici delectentur, nisi novitate verborum“).¹⁵ An einer Begebenheit aus den „Noctes Atticae“ des Aulus Gellius illustriert Augustinus auf geistreiche Weise, „daß die Stoiker mit den Platonikern oder Peripatetikern mehr um Worte als um Sachen streiten“. Die Stoiker bezeichnen den Tod zwar nicht als Übel (*malum*), sondern als Unannehmlichkeit (*incommodum*). Die Todesfurcht ist aber bei beiden die gleiche. Was also den Sachverhalt, nicht den Wortlaut angeht (*quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum*), sei kein Unterschied festzustellen. Zum Thema Zorn äußert Augustinus dann¹⁶, es gehe nicht darum, „ob eine fromme Seele zürnt, sondern, warum sie zürnt“; „denn wie könnte vernünftige Überlegung es tadeln, wenn man dem Sünder zürnt, um ihn zu bessern“? Augustinus hat offensichtlich einen andern Fall vor Augen als die 1. Antithese. Es geht um Zorn gegenüber dem Sünder, also nicht unbedingt gegen jemanden, der *mir* Unrecht getan, Schaden zugefügt hat, sondern schlicht gegen jemanden, der Böses tut. Im ersten Fall dürfte das (mindestens potentielle) Ziel in einer Form von Vergeltung (Rache) bestehen; die anschließende Mahnung zur Versöhnung weist in diese Richtung. Im zweiten Fall geht es um die Bekehrung des Sünders, ein Bemühen, das die eigene Versöhnungsbereitschaft notwendigerweise einschließt. Entsprechend wird bei Klemens von Alexandrien auch der göttliche Zorn erläutert¹⁷: „Aber auch die leidenschaftliche Erregung des Zorns (*τὸ ἐμπαθὲς τῆς ὀργῆς*), wenn man seine Zurechtweisung (*νοουθεσία*) wirklich Zorn nennen soll, geht aus seiner

zu verwerfen? „asperum est, contra naturam, difficile perpeSSu, triste, durum.“ Dazu bemerkt Cicero treffend: „haec est copia verborum, quod omnes uno verbo malum appellamus, id tot modis posse dicere.“

¹⁵ Augustinus, de civitate Dei IX 4.

¹⁶ Ebd. IX 5.

¹⁷ Klemens v. Alexandrien, Pädagogus I 8, 74, 4.

Liebe zu den Menschen hervor.“ An anderer Stelle¹⁸ vermeidet er die Rede vom Zorn Gottes konsequent, wenn er betont, Strafe werde von Gott nicht aus Zorn verhängt, es gehe ihm um die Gerechtigkeit, es sei nicht angebracht, daß er um unseretwillen die Gerechtigkeit vernachlässige. Im Wort Jesu gehe es nur um einen Zorn, bei dem wir uns selbst rächen wollen, wie schon Joh. Chrysostomus erläutert hat.¹⁹ Schließlich habe Paulus den Galatern und Korinthern mit Recht gezürnt.

Dann wäre also nur Zorn in *eigener* Sache unerlaubt? Zur Prüfung dieser These empfiehlt sich ein Blick auf Aristoteles. Für ihn gibt es bezüglich des Zorns Übermaß, Mangel und Mitte. Die auf den Affekt des Zorns bezogene Tugend nennt er (mangels einer besseren Bezeichnung) Milde (*πραότης*).²⁰ Der Mangel zeige sich in der sklavischen Bereitschaft, „sich Beschimpfungen gefallen zu lassen und die Seinigen nicht dagegen zu schützen“. Der Wert dieses Affekts wird in einer eher beiläufigen Nebenbemerkung deutlich²¹: „Der Zorn wird durch eine sichtbar gewordene Ungerechtigkeit hervorgerufen“ (*ἐπὶ φαινομένη γὰρ ἀδικία ἢ ὀργή ἐστὶν*). Der Zorn, mit dem der Mensch auf eine Übeltat reagiert, macht gerade den Unwert des betreffenden Verhaltens sichtbar. Wo Unrecht geschieht, da verdient es Ablehnung. Entsprechend findet sich in der Rhetorik des Aristoteles eine Definition, die der eingangs genannten stoischen auf den ersten Blick sehr ähnlich ist²²: „Es sei also Zorn ein mit Schmerz verbundenes Trachten nach dem, was uns als Rache für das erscheint, worin wir eine Kränkung unserer selbst oder von einem der unsrigen erblicken, wobei diese Kränkung unberechtigt ist“ (*τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος*). Hier ist nicht das Begehren als unzulässig bezeichnet, sondern die ihm vorausgehende Kränkung. Laktanz formuliert²³: „Wer bei diesem Anblick ganz gleichgültig bleibt, der billigt entweder die Vergehungen – und das ist schimpflich und ungerecht –, oder er flieht die Beschwerlichkeit der Züchtigung“. Die Stoiker würden wohl erwidern, wer Unrecht leide, erfahre nur ein nichtsittliches Übel – in stoischer Terminologie eine Unannehmlichkeit, also ein *Adiaphoron*. Das ist zwar im Prinzip richtig, aber nicht ganz richtig. Wer Unrecht tut, fügt nur sich selber ein sittliches Übel zu, aber er mißachtet zugleich die Würde des anderen als sittlichen Wesens. Diese Würde kann er dem andern zwar

¹⁸ Ebd. I 8, 68, 3.

¹⁹ Vgl. das Zitat in J. A. Cramer (Hg.), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum I*, Hildesheim 1967, 35f.

²⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1108a 3f.; 1125b 30ff.

²¹ Ebd. 1135b 29. Ebenso haben Furcht und Zuversicht, die Affekte, mit denen es die Tapferkeit zu tun hat, eine kognitive Bedeutung; vgl. 1115a 3ff.

²² Aristoteles, *Rhetorik II 2* (1378a).

²³ Laktanz, *de ira Dei* 18 (BKV 35).

nicht nehmen, aber er kann sie mißachten; und das verdient Mißbilligung, wie sie im Zorn spontan zum Ausdruck kommt. Andernfalls wäre auch die spontane Bewunderung einer Wohltat unangebracht. Laktanz formuliert²⁴: „Wer demnach liebt, der haßt auch, und wer haßt, der liebt auch.“ Das klingt zwar nicht sehr neutestamentlich; aber dazu sei später Stellung genommen.

Hier zeigt sich somit ein Ungenügen der stoischen Position. Zwar kennen sie außer den vernunftwidrigen Affekten (*πάθη*), auch vernunftgemäße (*εὐπάθειαι*). Ein positives Pendant zur *ὀργή* scheinen sie darunter aber nicht zu zählen. Man soll nur im Stand der Selbstbeherrschung strafen wie Archytas aus Tarent, der zu einem Verwalter, der sein Landgut heruntergewirtschaftet hatte, sprach: „Erbärmlicher, den ich alsbald zu Tode gepeitscht hätte, wenn ich nicht erzürnt wäre.“ Laktanz weist mit Recht auf die Konsequenzen einer solchen Maxime hin²⁵: „Wenn nämlich die Sklaven merken, daß ihr Herr dann wütet, wenn er nicht zürnt, so werden sie sicherlich nicht gering sich verfehlen, um nicht gepeitscht zu werden, sondern möglichst schwer, um den Ärger des verkehrten Mannes zu erregen und ungestraft davonzukommen.“ Das Ungenügen der stoischen Position in diesem Punkte dürfte mit einer bestimmten anthropologischen Anschauung zusammenhängen, in der sie sich nun wirklich in der Sache von Aristoteles unterscheidet. Die Stoa sieht die Affekte als etwas Freiwilliges. Sie entspringen dem *ἡγεμονικόν*, der beherrschenden Seelenkraft, nicht einem niederen Seelenvermögen.²⁶ Affekte sind dann nicht spontane Impulse, die im Widerstreit mit dem *ἡγεμονικόν* liegen, wie etwa die mittlere Stoa (Panaitios) nach Auskunft von Cicero²⁷ gemeint hat: „Denn zwei Seiten hat das Vermögen und die Natur der Seele. Die eine liegt in der Begierde (in appetitu), die auf griechisch *ὀρμή* heißt und die den Menschen bald hier-, bald dorthin rafft, die andere Seite in der Vernunft, die lehrt und erklärt, was zu tun und zu meiden ist. Daraus ergibt sich, daß die Vernunft leitet, die Begierde gehorcht.“ Bei Platon findet sich in der „*Politeia*“ eine Dreiteilung der Seele (*τὸ ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογικόν*). Die *ὀργή* entspringt dem zweiten Teil; manchmal kämpft sie als Verbündete der Vernunft gegen die Begierden, in andern Fällen, besonders wo jemand Unrecht zu leiden glaubt, widerstreitet sie der Vernunft. Bei Platon haben die *πάθη* also eine Art autonomer Existenz, die es zu mäßigen und kontrollie-

²⁴ Ebd. 5. Zur Idee der Menschenwürde vgl. W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987.

²⁵ Ebd. 18.

²⁶ Vgl. dazu A. Bonhoeffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart 1890 (Neudruck 1968) 94–113, 261–316; M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Stuttgart 1981, 114–141.

²⁷ Cicero, *de officiis* I 28, 104; vgl. auch *Tusculanae disputationes* II 21, 47.

ren gilt. Wo das nicht gelingt, zeigt sich das Phänomen der Unbeherrschtheit (*ἀκρασία*), das die orthodoxe Stoa leugnet.²⁸ Die Phänomene von Beherrschtheit (*ἐγκράτεια*) und Unbeherrschtheit führen auch Aristoteles zur Annahme eines mittleren Seelenteils, der irgendwie am vernünftigen Teil partizipiert, das *ἐπιθυμητικόν* bzw. *ὄρεκτικόν* im Gegensatz zum *φυτικόν* einerseits und zum *λόγον ἔχον* andererseits.²⁹

2. Die sittliche Bewertung des Zorns

Nicht erst, wer mordet, schon wer zürnt, soll dem Gericht verfallen. Was für ein Gericht ist hier gemeint? Mord kann und soll durch ein menschliches Gericht geahndet werden. Mit dem Zorn hat es da seine Schwierigkeiten; schließlich gilt: „de internis non iudicat praetor“. Die Fortsetzung der Antithese in den Bestimmungen über die Beschimpfungen könnte allerdings auch an eine Regel christlicher Gemeindedisziplin denken lassen. Dann wäre an eine innergemeindliche Sanktion zu denken wie in Qumran. Dort findet sich in der Tat die Weisung (1 QS 7, 8): „Und wer seinem Nächsten grollt ohne Grund, der soll mit sechs Monaten bestraft werden“ (Ausschluß aus dem Rat der Gemeinschaft). Solcher Groll müßte sich aber irgendwie nach außen hin sichtbar zeigen, etwa in Unversöhnlichkeit; andernfalls könnte er nicht geahndet werden. Beschimpfungen sind justitiabel, nicht aber rein innerer Zorn. Die beiden ersten Antithesen dürften anders als die Bestimmung von Qumran wohl eher den Gegensatz von äußerem sichtbarem Tun und dem Herzen des Menschen im Blick haben, in das nur Gott schaut: Das Böse zeigt sich nicht erst in der äußeren Tat, man sündigt bereits im Herzen. In der zweiten Antithese wird das sprachlich prägnant ausgeführt, indem der Terminus ‚Ehebruch‘, der an sich die sündige Tat bezeichnet, schon auf das sündige Begehren bezogen wird. Hier ist dagegen nicht vom ‚Mord im Herzen‘ die Rede; vielmehr erscheint der Zorn, der dem Bruder übelwill, in gleicher Weise strafwürdig wie der Mord. Im Rahmen menschlicher Rechtsprechung dürfte es nun eher verhängnisvoll sein, Zorn und Mord auf die gleiche Stufe zu stellen. Menschliche Strafe soll einen Rechtsbruch ahnden bzw. davon abschrecken, aber nicht zu moralischer Gesinnung erziehen. So kann hier wohl nur vom göttlichen Gericht die Rede sein.³⁰

Der Vergleich mit der qumranischen Formulierung könnte nun einen Hinweis auf einen möglichen Sitz im Leben der anderen Lesart geben.

²⁸ Plato, *Politeia* 440a 6 ff.

²⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1102b 13 ff.

³⁰ So auch J. Gnilka, a. a. O. (Anm. 2) 154.

Wo man einfach herausstellt, die Sünde beginnt im Herzen, braucht man keine näheren Präzisierungen anzubringen. Schließlich bedarf Gott als Richter nicht irgendwelcher Erläuterungen von seiten der Menschen. Wo dieser Satz aber eine Regel innergemeindlicher Disziplin darstellt, ist eine Präzisierung wie durch den Zusatz *εἰκῆ* durchaus angebracht. Der menschliche Richter soll nach dem Grund des Zorns forschen. Er hat zwischen berechtigtem und unberechtigtem Zorn zu differenzieren, wie es die Sektenregel von Qumran ebenfalls zu tun scheint.³¹ Solcher Differenzierung dient etwa auch das kasuistische Recht im Vergleich mit dem apodiktischen.³²

Inwiefern ist nun der Zorn so verwerflich? Vermutlich weil er die Verweigerung der Versöhnung bedeutet. Das scheint jedenfalls das Grundanliegen der 1. Antithese zu sein: „Versöhnung statt Morden und Zürnen“³³, ein Anliegen, das die 6. Antithese im Gebot der Feindesliebe wieder aufnimmt. Zorn in diesem Sinn steht in diametralem Gegensatz zur Liebe. Entsprechend lautet das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18): „An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ Insofern Zorn Begehren nach Rache ist, dem Bruder übelwill, ist er zu verurteilen.

Nun kann aber ‚Zorn‘ auch einen spontanen Affekt bezeichnen, für den der Mensch nicht oder nur bedingt verantwortlich ist. Von solchem Zorn spricht wohl die Mahnung „Zürnt, aber sündigt nicht“ (Ps 4, 5; Eph 4, 26). U. Luz äußert zur 1. Antithese³⁴: „Matthäus steht nicht auf jenem Weg der Verrechtlichung unserer Antithese, der durch Einführung einer Stufenfolge von Vergehen und Strafen bei der Zuordnung der

³¹ Vgl. hierzu P. Wernberg-Møller, A Semitic Idiom in Matt. V. 22: NTS 3 (1956/57) 71–73. Der Autor versteht die Wendung *'ašāer lō b^emišpāt* allerdings nicht im Sinn einer Einschränkung auf unbegründeten Zorn, sondern emphatisch: Zorn gegen ein Mitglied der Gemeinde ist immer grundlos und darf unter keinen Umständen toleriert werden. Hier liege eine idiomatische semitische Wendung vor wie etwa Jer 17, 11 und Ez 22, 29 oder in einigen Koranstellen (3, 20.108.177; 4, 154).

³² Vgl. P. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris 1923: „Mais Jesus s'exprime en prophète inspiré non en casuiste. Il va sans dire qu'il reprouve une colère qui s'enflamme per haine et déchaîne les mauvais procédés“. Vgl. auch W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1985, 109f. Allerdings ist das sog. „kasuistische Recht“ nicht einfach mit dem gleichzusetzen, was man in der Moraltheologie ‚Kasuistik‘ nennt. Aber das ist hier nicht zu erörtern. Vgl. auch Cicero, *de officiis* I 25, 88: „Gar nicht darf man hören auf die, die glauben, man müsse den Feinden ernstlich zürnen, und meinen, das sei Aufgabe eines großmütigen und entschlossenen Mannes. Denn nichts ist lobenswerter, nichts eines großen und hervorragenden Mannes würdiger als Versöhnlichkeit und Verständigungsbereitschaft.“

³³ So J. Gnilka, a. a. O. 157.

³⁴ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1985, 254.

meisten Zornesäußerungen zu den läßlichen Sünden endete.“ Natürlich, Matthäus redet nur über eine bestimmte Art von Zorn, der nämlich das Gegenteil der Liebe ist. Die Mahnung „Zürnt, aber sündigt nicht“ spricht dagegen offensichtlich von einem Zorn, der nicht (mindestens nicht schwer) sündhaft ist. Somit dürfte eine Differenzierung, wie sie etwa Göpfert³⁵ vornimmt, gar nicht so unbiblisch sein: „Zorn als ungeordnetes Aufbrausen des Gemütes gegen erfahrenen Widerstand ist der Natur nach läßlich, auch wenn er noch so heftig ist; insofern er sich aber als unordentliches Verlangen nach Rache darstellt, ist er Sünde gegen die Liebe und eine der Natur nach schwere Sünde.“ Im letzteren Fall ist der Zorn ein sittlich verwerflicher Affekt, den man ausdrücklich bejaht, zu dem das Subjekt Stellung genommen hat. So unterscheidet man denn unter Moraltheologen eine *passio antecedens* und eine *passio consequens*, letztere gibt es *per modum redundantiae* und *per modum electionis*. Für die zweite bringt Prümmer folgendes Beispiel³⁶: Jemand will Rache an seinem Feind üben, er ruft sich vorher all das Unrecht, das er erduldet hat, ins Gedächtnis, vergegenwärtigt sich lebhaft seine Freude über die Erniedrigung seines Feindes; um sein Blut noch mehr in Wallung zu bringen, trinkt er edlen Wein. In der Tat kann man ja durch bewußtes Anheizen des Zorns, durch Verharren darin, entgegengesetzte Impulse, Gewissensbisse oder Mahnungen anderer überspielen.

Die *passio antecedens* kann dagegen keinesfalls schwere Sünde sein, da sie sich spontan einstellt. Wieso kann sie aber dann in läßlicher Weise sündhaft sein? Offenbar insofern, als auch diese spontanen Affekte nicht grundsätzlich der bewußten Einwirkung entzogen sind. Jedenfalls scheint Aristoteles das vorauszusetzen, wenn er die Tugend als eine Mitte in bezug auf die Affekte und Handlungen definiert. Ein Affekt (*πάθος*, *passio*) ist aber doch etwas, was dem Menschen widerfährt, ein passiver Impuls. Wie kann dann der tugendhafte Mensch diese beeinflussen? Das wird bei Aristoteles nicht recht deutlich. Vermutlich denkt er an eine

³⁵ F. A. Göpfert, *Moraltheologie I*, Paderborn 1897, 238. Cicero differenziert folgendermaßen (*Tusculanae disputationes IV 21*): „daß Zorn die Begierde ist, den zu bestrafen, der offensichtlich zu Unrecht ein Leid zugefügt hat, Aufbrausen aber ein entstehender und eben hervortretender Zorn – auf griechisch heißt er *θύμωσις* –, Haß ein fest gewurzelter Zorn, Feindschaft ein Zorn, der die Zeit der Rache abpaßt, Groll (*discordia*) ein heftiger Zorn, der in der Tiefe der Seele und des Herzens sitzt.“ Kant unterscheidet übrigens Affekte von Leidenschaften. Erstere sind stürmisch und unvorsätzlich. „Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der *Haß* im Gegensatz des Zorns)“ (*Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre A 50). Beide trifft das Verdikt der Vernunftwidrigkeit; letztere entwickelt sich, wo sie grundsätzlich wird, zum Laster.

³⁶ D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis I*, Freiburg ³1923, § 85; vgl. auch Thomas von Aquin, *S. th. I–II q 24 a 3 ad 1*.

Steuerung des spontanen Empfindens durch den Vollzug entsprechender oder entgegengesetzter Handlungen.³⁷ Ein bestimmter Affekt äußert sich in einer typischen Handlung, Angst etwa in Flucht vor dem Feinde. Durch bewußtes Standhalten oder Angreifen kann sich der Mensch erziehen, ein Übermaß an Angst abzubauen, durch mehr umsichtiges Handeln könnte er seine Tollkühnheit, die auf einen Mangel an Angst zurückgeht, bekämpfen. Entsprechend könnte sich der Mensch auch um das richtige Maß beim Zürnen bemühen, etwa durch bewußtes (nicht geschuldetes³⁸) Wohltun gegenüber dem Feind. Er könnte aber auch durch Kritik an dem Unrecht, das andere üben, seiner mangelnden Sensibilität gegenüber dem Unrecht an anderen entgegenwirken.

Solche Handlungen, die vom Gesichtspunkt der Selbsterziehung her angemessen wären, könnten dennoch von einem anderen Gesichtspunkt her sittlich verboten sein. Ein Richter sollte sich bei seinen Urteilen nicht von Gesichtspunkten der Selbsterziehung leiten lassen. Die Überlegung, die im Fall des einzelnen Soldaten angemessen sein mag, ist im Fall des Feldherrn, der Verantwortung für andere trägt, weniger angebracht. Solche Überlegungen können einen Aspekt des heute diskutierten Verhältnisses einer Pflicht- zu einer Tugendethik deutlich machen.³⁹ Sieht man in der Bewertung der Affekte ein wichtiges Thema einer Tugendethik⁴⁰ würde diese in den genannten Fällen nur einen bestimmten sittlich relevanten Aspekt des Handelns zur Sprache bringen. Normative Ethik als Frage nach dem sittlich Richtigen würde diesen Aspekt durchaus nicht ausblenden. Schließlich gibt es Pflichten der Selbstvervollkommnung (was hier im nichtsittlichen Sinne zu verstehen ist). Aber das ist nur *ein* sittlich relevanter Aspekt menschlichen Handelns. So verstanden, würde eine Tugendethik ein Spezialproblem normativer Ethik zur Sprache bringen.

Wie schon bemerkt⁴¹, steht in einem bestimmten Sinn der Zorn (wie auch der Haß) in diametralem Gegensatz zur Liebe, da etwa, wo er Unversöhnlichkeit bedeutet. Dennoch gilt auch das schon zitierte Wort von Laktanz⁴²: „Wer liebt, der haßt auch, und wer haßt, der liebt auch.“

³⁷ Vgl. dazu L. A. Kosman, Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics in: A. Oksenberg Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, 103–116.

³⁸ Vgl. dazu W. Wolbert, Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder: ThGl 74 (1984) 262–282, hier 278–282.

³⁹ Vgl. ders., Wozu eine Tugendethik?: ThGl 77 (1987) 249–254.

⁴⁰ Vgl. F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?: ThPh 59 (1984) 161–177; S. Th. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg 1985, 235.

⁴¹ Vgl. S. 167.

⁴² Vgl. S. 165 (Anm. 24).

Das gilt im negativen Sinn für denjenigen, der sich in egoistischer Weise liebt. Wer andererseits den Nächsten um seiner selbst willen liebt, ihn in seiner Würde anerkennt, muß diesem angetanes Unrecht ablehnen. Bezeichnet man solche Stellungnahme als Haß oder Zorn, ist sie eine Konsequenz aus der Liebe. Solcher Zorn könnte gegebenenfalls „per modum electionis“ gesteigert werden. Anders als im Beispiel von Prümmer würde der Mensch aber in diesem Fall durch seinen Zorn gleichsam *contre cœur* eine wegen seiner Gleichgültigkeit nicht gegebene *passio antecedens* zu erwecken versuchen.

Das eingangs genannte Mißverständnis im Verständnis biblischer Weisungen beruht, wie unsere Überlegungen gezeigt haben, auf einer Verkennung des weithin paränetischen Charakters dieser Weisungen.⁴³ Durch den Gebrauch von Wertungswörtern bzw. durch den wertenden Gebrauch von Wörtern, die in anderem Kontext auch rein deskriptiv gebraucht werden können (wie ‚Zorn‘), ist die sittliche Bewertung der entsprechenden Handlung oder Einstellung bereits festgelegt. Nur auf den ersten Blick hat man es bei solchen paränetischen Weisungen mit einer „schrankenlosen“ oder „radikalen“ Forderung zu tun. Der entsprechende Eindruck ergibt sich aus der sprachlichen Prägnanz, die durch Wertungswörter ermöglicht wird. Hinter der sekundären Lesart von Mt 5, 22 verbirgt sich dagegen der Ansatz einer normativ-ethischen Überlegung über richtigen und falschen Zorn.

⁴³ Vgl. dazu W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf 1981, Kap. 1.