

ABSCHLUSSBERICHT

1 Allgemeine Angaben

DFG-Geschäftszeichen: KO 2096/4-1 + 4-2

Projektnummer: 413664209

Titel des Projekts: Mitleid und Erbarmen im entstehenden Christentum und seinem Umfeld in theologischer, anthropologischer und ethischer Perspektive unter besonderer Berücksichtigung emotionstheoretischer Fragestellungen

Name des Antragstellers: Prof. Dr. Matthias Konradt

Dienstanschrift: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Theologische Fakultät

Kisselgasse 1

69117 Heidelberg

Name(n) der Mitverantwortlichen: Elisa Margareta Klein

Berichtszeitraum (gesamte Förderdauer): 1.10.2019 – 14.02.2025

2 Zusammenfassung/Summary

The aim of the project was to comparatively examine the understanding of compassion in NT Testament texts, with a focus on the Gospel of Luke, against the background of ancient philosophical and Early Jewish concepts, using ancient and current aspects of emotion theory. In the examined philosophical positions, compassion was categorized as an affect that has to be metriopathically regulated (Aristotle) or apathetically extinguished (Stoa). Because of the broad consensus that the divine is apathetic, God is not imagined as compassionate, whereas this is widely documented in the traditions of Israel. Philo shows a middle position that is not coherent down to the last detail, both with regard to the talk of God's mercy and with regard to the categorization of human mercy as an affect or virtue. A cognitive dimension of compassion could be identified in all analyzed text areas. Ancient criticisms of pity include its condescendence, the risk of hypocrisy, its potential conflict with righteous judgment, its inaccuracy and, in general, the loss of control. The NT texts as well as the Testaments of the Twelve Patriarchs do not follow the pan-philosophical doctrine of God's apathy and the Aristotelian and Stoic principle that compassion can only be bestowed on undeserving sufferers.

Luke's understanding of compassion implies a physical and a cognitive dimension and partially reveals an emotional script. Luke shows a nuanced use of the different terms: In the σπλαγγν-stem the focus is on the motivational aspect and the emotional episode, in the ἐλε-stem on the prosocial action and in οἰκτιρῶν on the underlying disposition of concrete deeds. On an anthropological level, Luke's Gospel reveals a multidimensional understanding of human suffering (physical suffering, social stigmatization and lack of social participation, loss of loved ones, material need, desolation, sin). The mention of compassion is linked to the themes of death and life several times (Luke 1:78–

79; 7:11-17; 10:30-35; 15:11-32; 16:19-31). Moreover, human compassion involves effort because the other person can be disgusting or hostile to the subject. Since the norms of society, including its mechanisms of exclusion, are inscribed in disgust, Luke's attitude of compassion, which promotes the feeling of pity in disgusting situations, can be understood not least as a corrective to social rules of distinction. Contemporary criticisms of compassion only apply to a limited extent to Luke's understanding of compassion: accuracy is assumed (demonstrable for, e.g., Lk 15:17, 21, 24, 32), condescendence seems possible in view of the imbalance in power between subject and object, but is excluded by the propagated ethos (love of enemies, renunciation of status) and the repeatedly documented change of perspective in the context of compassion. Admittedly, the criticism that compassion is sometimes directed at the guilty is correct (cf. Luke 1:77f; 15:17-21; also 6:35-36).

Das Ziel des Projekts war es, anhand antiker und aktueller emotionstheoretischer Fragestellungen komparativ das Mitleidsverständnis neutestamentlicher Texte und schwerpunktmäßig des Lukasevangeliums vor dem Hintergrund antiker Konzeptionen aus dem frühjüdischen und dem philosophischen Bereich zu untersuchen. In den untersuchten philosophischen Positionen wurde Mitleid als Affekt kategorisiert, der metriopathisch reguliert (Aristoteles) bzw. apathisch ausgelöscht werden muss (Stoa). Von Gottes Erbarmen spricht hier aufgrund der Lehre von der göttlichen Apathie niemand, während dieses in der Tradition Israels breit belegt ist. Bei Philo zeigt sich eine nicht bis ins letzte Detail kohärente Mittelposition sowohl hinsichtlich der Rede von Gottes Erbarmen als auch hinsichtlich der Kategorisierung des menschlichen Erbarmens als Affekt bzw. Tugend. In allen Textbereichen konnte eine kognitive Dimension des Mitleids festgestellt werden. Antike Kritikpunkte am Mitleid umfassen seine Kondeszendenz, das Risiko der Scheinheiligkeit, seinen potentiellen Konflikt mit gerechtem Urteilen, seine mögliche Inakkuratesse und generell den Kontrollverlust. In den neutestamentlichen Texten werden wie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen die panphilosophische Lehre der Apathie Gottes sowie der aristotelische und stoische Grundsatz, Mitleid könne nur unverdient Leidenden zuteilwerden, durchbrochen.

Das lukanische Mitleidsverständnis impliziert eine körperliche und eine kognitive Dimension und lässt teilweise ein emotionales Skript erkennen. Auf anthropologischer Ebene offenbart es ein mehrdimensionales Verständnis menschlichen Leidens (körperliches Leiden, soziale Stigmatisierung und fehlende soziale Teilhabe, Verlust von Angehörigen, materielle Bedürftigkeit, Trostlosigkeit, Sünde). Erbarmen ist im lukanischen Werk mehrfach und damit in auffälliger Weise mit der Thematik von Tod und Leben verbunden (Lk 1,78f; 7,11-17; 10,30-35; 15,11-32; 16,19-31). Außerdem kostet menschliches Mitleid Überwindung, denn das Gegenüber kann ekelregend oder mit dem Subjekt verfeindet sein. Da im Ekel angesichts seiner kulturellen Überformung die Normen der jeweiligen Gesellschaft einschließlich ihrer Exklusionsmechanismen eingeschrieben sind, kann die lukanische Haltung der Barmherzigkeit, die in konkreten, auch ekelregenden Situationen das Empfinden von Mitleid befördert, nicht zuletzt auch als Korrektiv sozialer Distinktionsregeln verstanden werden. Zeitgenössische Kritikpunkte am Mitleid treffen auf das lukanische Mitleidsverständnis nur bedingt zu: Akkuratessse wird vorausgesetzt (nachweisbar z.B. für Lk 15,17.21.24.32), Kondeszendenz scheint

zwar angesichts des Machtgefälles zwischen Subjekt und Objekt möglich, wird aber durch das propagierte Ethos (Feindesliebe, Statusverzicht) und den mehrfach belegbaren Perspektivwechsel im Kontext von Erbarmen ausgeschlossen. Zutreffend ist freilich die Kritik, das Mitleid mitunter Schuldigen gilt (vgl. Lk 1,77f; 15,17–21; ferner 6,35f).

3 Arbeits- und Ergebnisbericht

3.1 Ausgangsfragen und Zielsetzung des Projekts

Das Ziel des Projekts war es, anhand antiker und aktueller emotionstheoretischer Fragestellungen komparativ das Mitleidsverständnis neutestamentlicher Texte und schwerpunktmäßig des Lukasevangeliums vor dem Hintergrund antiker Konzeptionen aus dem frühjüdischen und dem philosophischen Bereich zu untersuchen. Es sollte einerseits einen Beitrag zur Emotionsgeschichte des entstehenden Christentums und andererseits zur Erforschung neutestamentlicher Ethik leisten, indem es nach der Bedeutung der emotionalen Dimension des Handelns fragte.

Aus methodischen Ansätzen der Emotionsgeschichte (v. a. Rosenwein, Gould, Kaster) und neueren moralphilosophischen bzw. ethischen Ansätzen (v. a. Nussbaum, Roberts, Ammann, Fischer) wurde anfangs ein Katalog von Fragen und Parametern für die Analyse der antiken Texte entwickelt, aus denen hier exemplarisch nur folgende genannt seien:

- Inwiefern kongruiert das, was die griechische Antike unter $\pi\rho\acute{\theta}\eta$ kategorisierte oder im lateinischen Sprachraum als *affectiones* bzw. *affectus* oder auch als *passiones* verstanden wurde, mit dem, was gegenwärtige Emotionstheorien als Affekt, Emotion oder Gefühl klassifizieren? Dafür wurde der zeitgenössische emotionstheoretische Horizont exemplarisch anhand von Aristoteles und der Stoa abgesteckt, bevor das emotions- bzw. mitleidstheoretische Profil einzelner Autoren wie Lukas erstellt wurde (vgl. zu diesem Vorgehen Rosenwein 2010: 14f).
- Welche Termini aus dem Begriffsfeld Mitleid und Erbarmen werden in den Texten verwendet? Worin könnten diesbezügliche Unterschiede begründet sein? Bis auf den Arbeitsschritt zu Aristoteles, der sich auf die zwei prominentesten Stellen zu $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ beschränken musste, wurde deshalb für alle Textbereiche zunächst ein semantischer Überblick erarbeitet.
- Inwiefern beruhen unterschiedliche Bewertungen von Mitleid/Erbarmen möglicherweise darauf, dass die Autoren unter denselben Begriffen unterschiedliche Phänomene betrachten?
- Welche Differenzierungen innerhalb des Feldes von Mitleid und Barmherzigkeit lassen sich für den jeweiligen Text wahrscheinlich machen? Wo ist Mitleid/Erbarmen auf einer heutigen emotionstheoretischen Skala zwischen unmittelbarer, episodischer Emotion und Tugend anzusiedeln (vgl. Ammann 2007; Roberts 2007)?
- Wer hat Mitleid? Wer wird bemitleidet? In welcher Position sind diese Akteure und Akteurinnen hinsichtlich gesellschaftlicher Stellung, Alter, Geschlecht, Religion, Spezies und weiterer Kategorien, die Gemeinsamkeit oder Differenz stiften können (vgl. Nussbaum 2001: 317f)? In welchem Verhältnis stehen die Personen zueinander?

- Gibt der Text eine Abfolge von Wahrnehmung, Evaluierung und Mitleidsreaktion zu erkennen, d. h. ein emotionales Skript (vgl. Kaster 2005: 8)? Gibt es im jeweiligen Kontext vergleichbare Stellen, ohne dass ein Mitleidsterminus verwendet wird?
- Lässt der Text erkennen, dass Mitleid einen kognitiven Vorgang beinhaltet bzw. voraussetzt?
- Welchen propositionalen Gehalt hat Mitleid, d. h., was besagt es (vgl. Roberts 2007: 123f)? Ist es akkurat, d. h., entspricht die Leidwahrnehmung des Subjekts dem Leidempfinden des Objekts?
- Welche moralischen Vorstellungen hat die mitleidende Person? Welche Auffassung der Gottheit(en) steht hinter der jeweiligen Position zum Mitleid/Erbarmen?
- Wird Mitleid in bestimmter Hinsicht oder in einem bestimmten Grad als steuer- und veränderbar (damit auch als lernbar) angesehen, so dass Menschen dafür zugleich auch verantwortlich sind bzw. verantwortlich gemacht werden können (vgl. von Gemünden 2009: 309–328)?
- Inwiefern wird im Zusammenhang des Mitleids eine somatische Seite der Emotion thematisiert und besteht ein Interesse an physiologischen Prozessen?
- Wie lässt sich der emotionale Habitus beschreiben, den der Autor seiner Leserschaft pädagogisch mitgeben möchte? Welche emotionalen Aspekte werden dabei möglicherweise abgeblendet (vgl. Gould 2009)?
- Lässt sich von einer motivationalen, einer epistemischen (vgl. Ammann 2007: 17) oder einer atmosphärischen Dimension des Mitleids sprechen (vgl. Fischer 2015: 195)?

3.2 Entwicklung der durchgeführten Arbeiten und Ergebnisse

Nach einer vertieften Einarbeitung in die Forschungsgeschichte zu Emotionen im Allgemeinen und Mitleid im Besonderen in der neutestamentlichen Wissenschaft und der Altphilologie wurden methodische Ansätze der Emotionsgeschichte und der moralphilosophischen und ethischen Emotionstheorie untersucht und daraus der oben stehende Fragenkatalog gewonnen. Außerdem wurden begriffliche Definitionen in der deutschen Beschreibungssprache gefunden. Das semantische Feld um Mitleid/Erbarmen im Griechischen wurde anschließend für die neutestamentlichen Texte (relevante Wortstämme sind ἔλε-, οἶκτ-, σπλαγχν-, ἰλα- sowie das Wort συμπαθέω) sowie für die übrigen untersuchten Texte erfasst. Bedeutsam ist hier insbesondere der Stamm σπλαγχν-, denn während ἔλε- und οἶκτ- im neutestamentlichen Griechisch als Erbarmentermini synonym gebraucht werden, bezeichnet das Verb σπλαγχνίζεσθαι, bei dem es sich wohl um einen frühjüdischen Neologismus handelt (frühester Beleg in den TestXII), in Verbindung mit ἐλεεῖν den Affekt, der der barmherzigen Handlung vorausgeht, und wirkt beim Nomen σπλάγχνα der ursprüngliche körperliche Aspekt (Bezeichnung der Eingeweide als Sitz der Gefühle) nach (man kann z. B. σπλάγχνα im Unterschied zu ἔλεος nicht tun).

Als antike philosophische Stimmen zu Mitleid und Erbarmen wurden Aristoteles und die Stoa in Gestalt ihrer Vertreter Seneca und Epiktet ausgewählt. Zunächst konnte jedoch der breite Konsens innerhalb der griechischen und der römischen Philosophie festgehalten werden, dass Gottheiten apathisch sind, d. h., als einfache, unwandelbare, unkörperliche und unteilbare Wesen keine Affekte haben (vgl. Frohnhofen 1987: 61–90). Im Anschluss wurde das Mitleidsverständnis von Aristoteles

im Rahmen seiner Seelenlehre und Rhetorik verortet und dann vor allem auf seine Definition in *Rhet* II,8,2,1385b13–16 eingegangen, weil sich aus ihr und der folgenden Erläuterung ein zeitgenössisch relevanter Katalog von Mitleidsmerkmalen (zur Aristotelesrezeption ab dem 1. Jh. v. Chr. vgl. Frede 1996: 1143; zur Relevanz für das Neue Testament vgl. Konradt 2022: 20–22) gewinnen lässt: 1.) Als λύπη (Schmerz) ist Mitleid für Aristoteles ein Affekt, d. h. ein passives Widerfahrnis, mit negativer Gefühlsqualität. 2.) Anlass ist ein „vernichtend oder schmerzhaft erscheinendes Übel“, womit er 3.) die subjektive Evaluation der Situation anspricht. 4.) Nähe gilt ihm als mitleidförderndes Moment, was insbesondere von Rhetorik und Dramaturgie genutzt wird. Hinsichtlich der Objekte von Mitleid muss allerdings 5.) eine gewisse Differenz gegeben sein, weil das Leid engster Angehöriger nicht mitleiderregend, sondern – wie eigenes Leid – schrecklich (*Rhet* 2,8,1386a22) ist (Differenzprinzip). Außerdem darf das Objekt 6.) nicht selbst für sein Leid verantwortlich sein (Unschuldprinzip). 7.) Für die Subjekte des Mitleids gilt das Vulnerabilitätsprinzip, d. h., sie müssen sich vorstellen können, dass sie oder ihre Angehörigen von einem ähnlichen Übel betroffen sein könnten. Mehrere Merkmale (3., 6., 7.) rechtfertigen die Einordnung von Aristoteles als Vorläufer kognitiver Emotionstheorien (vgl. Fortenbaugh 2002; mit besonderem Bezug auf Mitleid vgl. Nussbaum 2001: 306–321; Gärtner 2004: 30), solange es nicht um eine ausschließlich kognitive Erklärung geht und Kognition nicht als gleichbedeutend mit Vernunft verstanden wird.

Streng kognitivistisch ist dagegen die Affekttheorie der Stoa, denn sie bewertet πάθη als Fehlurteile bzw. deren Folge. Auf der Grundlage eines generellen Überblicks über deren Lehre, ihrer monistischen Psychologie und ihrer Oikeiosislehre sowie ihrem Verständnis von Eupathien und Propathien wurden exemplarisch die Mitleidsverständnisse von Epiktet und Seneca näher analysiert. Epiktet, dessen *Dissertationes* und *Encheiridion* untersucht wurden, unterscheidet im Gegensatz zur klassischen Stoa nicht dreierlei Güter, sondern lediglich tatsächliche, die sich dadurch auszeichnen, dass das Individuum sie beeinflussen kann, und äußere. Eine mitleidige Person sitzt – genauso wie eine leidende – dem Irrtum auf, äußere Güter für relevant zu erachten. Neben dieser Mitleidskritik markiert Epiktet zudem die Möglichkeit der Inakkuratesse von Mitleid, d. h. den Fall, dass das Objekt seine Situation gar nicht als Leid wahrnimmt (*Diss* 4,6,22f). Seneca verwendet den Affekt der *misericordia* in seinem Traktat *De clementia* als Negativfolie für die Tugend der Milde, die er insbesondere als Herrschertugend und in Gerichtssituationen profiliert. Ein weiser Mensch zeigt prosoziales Verhalten allein aufgrund vernünftiger Einsicht, nie aufgrund von Rührung oder Betroffenheit. Mitleid könne zwar mitunter zum selben Verhalten führen, gilt ihm aber als „Fehlhaltung einer schwächlichen Seele“ (*Clem* 2,5,1), die die Gefahr von Kontrollverlust, Scheinheiligkeit, Kondeszendenz und ungerechten Urteilen mit sich bringt.

Den pagan-philosophischen Stimmen wurden sodann frühjüdische Verständnisse von Mitleid und Erbarmen zur Seite gestellt, um den Hintergrund der neutestamentlichen Erbarmensaussagen weiter zu erhellen. Um unterschiedliche Varianten des frühjüdischen Diskurses abzubilden, wurden exemplarisch die Testamente der Zwölf Patriarchen sowie das Gesamtwerk Philo für Detailanalysen ausgewählt. Letzteres hat mit rund 200 relevanten Belegen eine breite Textbasis, wobei auffällt,

dass Philo die in Spättexten der Bibel angelegte, in den synoptischen Evangelien und den Testamenten der zwölf Patriarchen klar erkennbare Bedeutungserweiterung der σπλάγχνα nicht kennt oder zumindest nicht nutzt. Dafür kommen die Stämme ἔλε- und οἰκτ- sehr häufig vor (93 bzw. 81 Belege). Gegen die These von J. Barclay, Philo verwende Erbarmensterminologie, wenn der biblische Text dies nahelegt (vgl. Barclay 2015: 221), konnte festgestellt werden, dass Philo das Wortfeld auch ohne einen solchen Anhalt am biblischen Text verwendet. Besonders augenfällig sind die häufigen Eintragungen des Erbarmensmotivs in seiner Auslegung der Exodusgeschichte (s. Philo, *Mos* 1,45 [vgl. Ex 2,11f].72 [vgl. Ex 2–6].86 [vgl. Ex 4,27–31].101 [vgl. Ex 7].125 [vgl. Ex 10].198 [vgl. Ex 16]; *Virt* 41) sowie die Charakterisierung der Tora als barmherzig (*Virt* 141). Dabei handelt es sich bei ἔλεος und οἶκτος als Modus zwischenmenschlichen Verhaltens im Blick auf die Tora überhaupt nicht um eine quellsprachlich verankerte Kategorie, sondern um Philos Deutung.

Was die Erbarmenssubjekte angeht, fungiert als solches bei Philo am häufigsten Gott. Dabei ist wichtig, dass ἔλεος niemals als Affekt erscheint, sondern von Philo zu den Kräften Gottes gezählt wird, mit denen der transzendente Gott den Menschen begegnet. Im Blick auf den Aspekt der Würdigkeit des Empfängers göttlicher Wohltaten und göttlichen Erbarmens sucht Philo eine reflektierte Mittelposition zu beziehen, die sich anhand der philonischen Interpretation des Handelns Gottes an Noah in *Deus* 74–77 differenziert entfalten lässt. Würde Gott seine Kräfte ungemischt auf seine Schöpfung anwenden, hätte auch Noah, da nicht fehlerfrei, vernichtet werden müssen, doch mischt sich Erbarmen gegenüber dem relativ betrachtet Würdigen in das Gerichtshandeln Gottes.

Neben der Verwendung von ἔλεος und οἶκτος zur Bezeichnung einer der Kräfte Gottes sowie als Referenzträger der Tugend der Menschenliebe begegnet bei Philo mehrfach auch die Bezeichnung von ἔλεος und οἶκτος als menschlicher Affekt (*Ios* 82; *Spec* 3,116; *Virt* 144; *Mos* 1,15). Untersucht man die anthropologischen Grundlagen für dieses Phänomen bei Philo und insbesondere den Aspekt des rechten Umgangs mit den Affekten, stößt man auf folgende Inkonsistenz: In *LegAll* 3,129–134 beschreibt er die Überlegenheit der durch Mose verkörperten Apathie über die Metriopathie, für die Aaron steht, wohingegen in *Abr* 256f der weise und tugendhafte Abraham in seiner Trauer um Sara die angemessene Mitte zwischen übermäßigem Jammer und völliger Apathie trifft. Es handelt sich also um zwei verschiedene philosophische Konzepte des Umgangs mit Affekten, die Philo je nach Kontext für die Auslegung der Bibelstelle fruchtbar macht, was im Diskurs um den Charakter von Philos Schriften eher für philosophisch informierte Exegese als für exegetisch interessierte Philosophie spricht. Dass Philo nicht an der Entwicklung eines kohärenten philosophischen Systems interessiert ist, hilft auch bei der Frage, warum er nicht die Gelegenheit genutzt hat, die Lücke im stoischen System der Eupathien zu schließen und ἔλεος als Gegenstück zur λύπη zu fassen. Darüber hinaus lässt sich darauf verweisen, dass die Eupathien bei Philo im Wesentlichen als *Folge* tugendhaften Lebens erscheinen und die daraus resultierende Zufriedenheit bezeichnen. Trotz der expliziten Bezeichnung als Affekt rückt Philo ἔλεος und οἶκτος auch nah an die Tugenden. Nicht nur führt er menschliche Tugendhaftigkeit mehrfach auf Gottes Erbarmen zurück, sondern er verbindet auch die Tugend der Menschenfreundlichkeit mit der Barmherzigkeit (z. B. *Virt* 144). Anhand des

Traktats *De Iosepho* konnte – gegen die These von F. Oertelt, derzufolge Philo der stoischen Philosophie verhaftet ist und vor diesem Hintergrund die Barmherzigkeit nicht selbst zur Tugend erklärt, sondern lieber Milde und Menschenfreundlichkeit als Tugenden präsentiert (vgl. Oertelt 2014: 292) – herausgearbeitet werden, dass Philo Mitleid durchaus, gründlich unstoisch, als ein des Lobes würdiges Gefühl ansehen kann, das eher metriopathetisch gesteuert wird. In narrativen Texten kann Mitleid als Motivator für gutes Verhalten dienen. In *Spec* 4,18 wird außerdem ersichtlich, dass auch bei Philo das aristotelische Prinzip der Verletzlichkeit des Subjekts von Belang ist. Zum Gesamtbild bei Philo gehören allerdings auch einige wenige Belege, in denen Mitleid als eine Gefahr für gerechte Urteile dargestellt und daher negativ bewertet wird (vgl. *Spec* 3,156; *Ios* 72). Emotionstheoretisch betrachtet, erscheint Mitleid hier als episodische Emotion, die das Denken und das ethische Urteilsvermögen eintrüben, gar besiegen kann.

Die Analyse der Erbarmenskonzeption im Testament Sebulons steht unter dem Vorbehalt der noch nicht abgeschlossenen text- und literarkritischen Diskussion um die Testamente der Zwölf Patriarchen, weshalb ein Exkurs zu Änderungen des Erbarmensverständnisses bei Zugrundelegung der kürzeren Textversion (vgl. Becker 1970: 203–213; Becker 1974: 85–91) eingeflochten wurde. Die folgenden Ergebnisse beziehen sich auf die längere Editio major von M. de Jonge (1978: 116–130): In TestSeb 1,7–2,9 trägt der Verfasser gegenüber der Darstellung in Gen 37,18–24 Sebulons Mitleid und ein Erbarmensgesuch Josephs ein, wobei er sich bei Letzterem möglicherweise am *argumentum ad misericordiam* in antiker Gerichtsrhetorik orientierte, wie ein Vergleich mit Cicero, *Inv* 1,107–109, nahelegt. In der Darstellung von Sebulons Mitleid fällt die breite Beschreibung der körperlichen Dimension des Gefühls bis hin zum Kontrollverlust auf, die – gegen die motivgeschichtlich nicht hinreichend informierte These von F. Mirguet (2017: 52) – nicht als eine Spiegelung der (Furcht-)Emotion Josephs zu lesen ist. Vor dem Hintergrund der Stoa und der Akademie, die Affekte gerade wegen des drohenden Kontrollverlusts fürchten, ist die Darstellung bemerkenswert, denn der Kontrollverlust wird in TestXII nur bei negativ bewerteten Affekten wie Neid, Zorn und Hass abgelehnt, beim Mitleid hingegen gutgeheißen. Ein weiterer Unterschied zur Stoa, die den bloßen Affekt und das dazugehörige Weinen ablehnt und stattdessen allein die für das Objekt nützliche Handlung befürwortet, die aus einer vernünftigen Entscheidung hervorgeht, wird in TestSeb 7,1–4 erkennbar, wo dem reinen Mitempfinden ohne materielle Hilfeleistung ein eigener Wert beigemessen wird. In TestSeb 8,4–6, wo Joseph als Vorbild des Erbarmens im Sinne der Nichtaneignung des erfahrenen Bösen hervortritt, wird einerseits das aristotelische Kriterium bestätigt, dass die Unschuld des Objekts an der eigenen Leidsituation das Entstehen von Mitleid beim Gegenüber begünstigt. Andererseits fordert der Text explizit dazu auf, beim Wissen um eine mögliche Schuld des Objekts dieses aktiv auszublenden. Aus dem im Voranstehenden bereits angedeuteten Aspektreichtum von Mitleid und Erbarmen im TestSeb folgt, dass potentiell jeder Mensch Subjekt des Erbarmens sein kann und soll, nicht etwa nur begüterte Menschen. Bemerkenswert ist schließlich die Weite der Erbarmensobjekte, denn diese umfassen nicht nur prinzipiell alle Menschen, sondern nach TestSeb 5,2 selbst die Tiere. Im Blick auf Applikationsfelder des Erbarmens spannt sich der Bogen vom Erbarmen mit Verfolgten (TestSeb 1–4) über das Erbarmen mit materiell Bedürftigen (TestSeb 5–7) bis hin zum Erbarmen

mit Sünderinnen und Sündern (TestSeb 8–10). Theologisch spielt das Erbarmen vor allem in der Eschatologie des Textes eine Rolle. So wird Gottes endzeitliches Heilshandeln mit seinem barmherzigen Wesen begründet (TestSeb 9,7). Außerdem besteht keine Scheu vor dem körperlich konnotierten σπλαγχν- Stamm, sodass εὐσπλαγχνία in Erweiterung von Mal 3,20 als Kennzeichen der endzeitlichen Theophanie fungieren (TestSeb 9,8) und gar von der Sendung des σπλάγγνον Gottes auf die Erde (TestSeb 8,2) gesprochen werden kann.

Nachdem mit Aristoteles, Epiktet, Seneca, Philo und dem Testament Sebulons beispielhaft antike philosophische und frühjüdische Positionen zum Mitleid erarbeitet wurden, konnte das Mitleidsverständnis der neutestamentlichen Texte in den Blick genommen werden. Bei Paulus zeigte sich eine auffallende Konzentration auf die Rede vom Erbarmen Gottes, und dies vornehmlich im Röm, wo es als Fundament der Gemeinschaft von Israel und den Völkern fungiert (Röm 9–11). Darüber hinaus ist es Ermöglichungsgrund und Modus (Röm 12,1), aber auch Maßstab der ethischen Unterweisung des Apostels (Röm 1,31; 12,6–8; Phil 2,1). Das Markusevangelium zeigt ein recht flaches, einheitliches Profil; fast immer erscheint Jesus als Subjekt des Erbarmens. Das Matthäusevangelium ist demgegenüber deutlich facettenreicher, da nicht nur auch Gott neben Jesus als Erbarmenssubjekt begegnet, sondern Erbarmen auch zu einem Leitmotiv der Ethik avanciert. Im Corpus Johanneum ist Mitleid und Erbarmen nicht einmal ein Randthema. Das Wortfeld fehlt im Johannesevangelium völlig und beschränkt sich in den Briefen auf zwei Belege (1Joh 3,17; 2Joh 3), von denen nur ersterer im Sinne der emotionalen Dimension der Agape Relevanz besitzt. Vor dem Hintergrund der aristotelischen Mitleidsdefinition kann man erwägen, dass der johanneische Fehlbestand mit der binnengemeindlichen Konzentration des Agapeethos in Verbindung zu bringen ist, denn nach Aristoteles gilt Mitleid *fremdem* Leid. Eine völlige Abwesenheit von Erbarmensterminologie ist auch für die beiden Thessalonicherbriefe, den zweiten Petrus- und den dritten Johannesbrief zu verzeichnen. Im Blick auf die übrige Briefliteratur fallen insbesondere die Begrenzungen des Erbarmens Gottes in Hebr 10,28f (zweite Buße) und in Jak 2,13 ins Auge (kein Erbarmen im Gericht mit den Erbarmungslosen, mit der positiven Kehrseite, dass Gott ansonsten im Gericht Erbarmen walten lässt). Der Judasbrief, der mit vier Belegen bei einer Länge von 460 Wörtern die höchste Dichte von Erbarmenstermini im ganzen Neuen Testament aufweist (0,87 %), enthält den textkritisch schwierigen Passus Jud 22f, in dem nach der erarbeiteten Auslegung das Erbarmen so weit reicht, dass selbst die zuvor aufs Schärfste verurteilte Gegenpartei davon erfasst werden soll, deren *Verhalten* man „hasst“. Insgesamt lässt sich, die genannten Einschränkungen in Hebr 10,28f und Jak 2,13 ausgenommen, für alle neutestamentlichen Texte eine positive Bewertung von Mitleid und Erbarmen sowie eine Durchbrechung oder mindestens Irrelevanz des aristotelischen Unschuldssprinzips feststellen.

Vor diesem Hintergrund wurde zuletzt schwerpunktmäßig das lukanische Doppelwerk untersucht, wobei sogleich eingeschränkt werden kann, dass in der Apostelgeschichte aus der Erbarmensterminologie allein ἐλεημοσύνη vorkommt (Apg 3,2f.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17), womit konkrete, materielle Wohltätigkeit gemeint ist. Im synoptischen Vergleich zeigte sich, dass fast alle lukanischen

Verwendungen redaktionell sind bzw. aus dem Sondergut stammen. Von den Auslassungen gegenüber der lukanischen Markusvorlage erwiesen sich nach einer kritischen Sichtung nur zwei als signifikant: Lk 8,39 (par Mk 5,19), wo als Grund für die Auslassung die pagane Herkunft des Erbarmensobjekts zu erwägen ist, da das Erbarmen Gottes in Lk 1–2 als ein israelbezogener Topos eingeführt wird, und Lk 9,11 (par Mk 6,34), wo angesichts nicht hinreichend plausibler anderer Erklärungen möglicherweise das Fehlen der sonst im Kontext der Verwendung von σπλαγγνίζεσθαι stets vorliegenden Leben-Tod-Thematik (s. Zusammenfassung) eine Rolle spielen könnte. Die emotionsgeschichtliche Methode der Verhältnisbestimmung zu anderen Affektbegriffen (vgl. Rosenwein 2010: 16) im lukanischen Doppelwerk, konkret zu Freude (49 Belege), Trauer (23) und Wut (16), zeigte, dass Erbarmensterminologie mit elf expliziten plus vier impliziten Belege quantitativ nicht hervorsteicht, wobei sich die Gewichte etwas zugunsten der Erbarmensterminologie verschieben, wenn man nur auf das Lukasevangelium blickt. Um das konzeptionelle Gewicht der Erbarmensthematik zu erfassen, genügen wortstatistische Beobachtungen freilich nicht, was die fünfmalige Erwähnung von Gottes Erbarmen in der lukanischen Vorgeschichte verdeutlicht, die als programmatischer Auftakt die folgende Jesusgeschichte in ein bestimmtes Licht rückt. Die lukanische Vorgeschichte bildet die – im engeren Sinne – theologische Grundlage des Erbarmens (Lk 1,50.54.58.72.78), indem sie das Bild eines barmherzigen Gottes zeichnet, der sich um sein Volk kümmert. Diese wird in Lk 6,36b nochmals aufgegriffen und mit der ethischen Forderung der Nachahmung dieser Barmherzigkeit verbunden (Lk 6,36a). Die dann folgenden Belegstellen für ἐλεεῖν bzw. ποιεῖν τὸ ἔλεος (Lk 7,13; 10,33.37; 15,20; 17,13; 18,38f) lassen sich als konkrete Situationen lesen, die den Leserinnen bzw. Hörern vor Augen führen, wann, wie und wem gegenüber Jesus Erbarmen gezeigt hat und sie selbst Erbarmen üben sollen. Darunter fällt auch die konkrete Wohltätigkeit gegenüber Bedürftigen, die mit ἐλεημοσύνη bezeichnet wird.

Im Magnificat erscheint das Erbarmen Gottes als die theologische Kategorie, mit der Gottes Handeln sowohl an Maria als auch an seinem Volk gedeutet wird. Ganz ähnlich begegnen die Erbarmenstermini auch im Benedictus in beiden Strophen an zentraler Stelle. Auch hier ist Gott das Erbarmenssubjekt, während als Erbarmensobjekt das jüdische Volk erscheint. Letzteres ist im Magnificat weniger eindeutig, weil die Rede von denen, die Gott fürchten (Lk 1,50), zwar in traditionsgeschichtlicher Hinsicht (vgl. Ps 102,17LXX) und im Lichte von Lk 1,54f ebenfalls als eine Referenz (allein) auf Israel gelesen werden kann, sich im weiteren Kontext des lukanischen Doppelwerks aber eine Einbeziehung von nicht-jüdischen Gottesfürchtigen empfiehlt. Hinsichtlich der anthropomorphen, im NT singulären Rede von Gottes σπλάγγνα ἐλέους (1,78, die Wendung kommt sonst vor der patristischen Literatur nur im TestSeb vor) wäre zu überlegen, ob sie auch dazu dient, die – zugleich durch die heilsgeschichtliche Einordnung des Geschehens betonte – Permanenz der Barmherzigkeit Gottes zu unterstreichen, indem ihr gewissermaßen ein Organ zugewiesen wird. Von zentraler Bedeutung im Benedictus ist sodann die herausgearbeitete Verbindung des Erbarmens Gottes mit seinem Heilshandeln in doppelter Gestalt, extern in Form der Befreiung von äußeren Feinden und der Ermöglichung von Frieden, intern in Gestalt der Vergebung von Sünden. Überdies ergab die traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 1,51–53, dass die dort angesprochenen Taten Gottes als Akte

seines Erbarmens, von dem in den umliegenden Versen die Rede ist, verstehbar sind. Anthropologisch geht es bereits hier zu Beginn des Evangeliums sowohl um körperliche und psychische Vulnerabilität als auch um eine Anfälligkeit zu moralischem Fehlverhalten.

Die Barmherzigkeit Gottes, die in Lk 1–2 als programmatisches Prinzip für die im Nachgang geschilderte Jesusgeschichte erkennbar wurde, wird mit dem Motiv der *imitatio Dei* in der Barmherzigkeitsforderung in Lk 6,36 ebenso grundlegend für die lukanische Ethik fruchtbar gemacht. Die Barmherzigkeitsforderung ist hier thematisch aufs Engste mit dem Feindesliebegebot verbunden und gewinnt vom Kontext her eine deutliche besitzethische Konkretion. Im Lichte von 6,35 werden die Objekte entgrenzt auf prinzipiell alle Menschen, unabhängig von ihrer Positionierung zum Subjekt. Eine Abhängigkeit des Erbarmens von der Würdigkeit des Erbarmensobjekts, wie sie in der aristotelischen ἔλεος-Definition begegnet, liegt dem lukanischen Text völlig fern. Emotionstheoretisch betrachtet geht es in Lk 6,36 am wahrscheinlichsten nicht um eine emotionale Episode, sondern um eine Verhaltensdisposition, die im Lichte der konkreten Mahnungen im Kontext durch einzelne Taten nicht nur aus-, sondern auch eingeübt werden kann.

Mit dem nächsten untersuchten Teiltex, der Beispielerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus in Lk 16,19–31, wurde der Aspekt des verwehrten Erbarmens zum Thema. Ausgangspunkt für die Behandlung dieses Textes war die Bitte des im Hades schmorenden Reichen an Abraham um Erbarmen (Lk 16,24). Der Grund für die missliche Lage des Reichen – wie auch für Abrahams Ablehnung der Erbarmensbitte – ist aus dem unmittelbaren Kontext in Lk 16 leicht ersichtlich: Der Reiche hat unter chronischer Missachtung der Sozialgesetzgebung der Tora und der Sozialkritik der Propheten dem vor seiner Tür liegenden Lazarus jegliche Hilfe verwehrt. Auf den Punkt gebracht: Dass dem Reichen nun postmortal kein Erbarmen zuteilwird, liegt darin begründet, dass er selbst zuvor (V. 20) kein Erbarmen gezeigt hat (was notabene genau Jak 2,13a entspricht). Zunächst wurde intra- und intertextuell erörtert, wieso gerade die Abrahamfigur in dieser Erzählung platziert wird – statt z. B. Gott selbst reden zu lassen. So kann die Anrede „Vater Abraham“ vor dem Hintergrund der Täuferpredigt (Lk 3,7–10) die Kritik an einer sich an der Abrahamkindschaft fest machen den falschen Heilssicherheit aufgreifen, aber auch auf die traditionsgeschichtliche Ambivalenz der Abrahamfigur bezüglich des Themas Erbarmen rekurrieren, wie sie in unterschiedlicher Weise im 4Makk (Abraham, der zur Opferung Isaaks bereit ist, als Vorbild für die Mutter der als Märtyrer getöteten sieben Söhne, die durch ihre Standhaftigkeit ihr Mitgefühl besiegt) und im TestAbr begegnet (ironische Brechung der im Frühjudentum verbreiteten Darstellung Abrahams als des idealen Gerechten durch seine Unbarmherzigkeit gegenüber Sündern). Indem Lukas Abraham die Grenze des Erbarmens verkörpern lässt, lässt er zugleich einen Spielraum für eine weitergehenden Barmherzigkeit Gottes, der durch den Verweis auf das Auftreten eines von den Toten Auferweckten in 16,30f eröffnet wird (möglicherweise liegt die Pointe gerade auch in der lukanischen Kritik der Pharisäer, Jesu Gesprächspartner im Kontext, die in der Tat selbst auf das Erscheinen eines Auferweckten hin nicht umgekehrt sind).

Mithilfe der Ansätze von R. Kaster zu emotionalen Skripten und D. Gould zur Ablenkung von emotionalen Potentialen wurde anschließend nach Gründen für das in 16,20f implizierte verwehrte Erbarmen des Reichen gegenüber dem chronisch hungernden und kranken Lazarus gefragt. Da die zweifache und damit betonte Rede von Lazarus' Wunden bzw. Geschwüren, die auch noch von Straßenkötern geleckert werden, auffiel, wurde eine intensive Recherche mittels des Thesaurus Linguae Graecae (TLG) und der Library of Latin Texts vorgenommen, mit dem Ergebnis, dass Wunden und Geschwüre ebenso wie als minderwertig oder unrein betrachtete Tiere wie wilde Hunde in der griechisch-römischen Antike klassische Gründe für Ekel waren. Ein Zusammenhang von Ekel und Unreinheit wurde in der Emotionsforschung bereits nachgewiesen, nicht zuletzt für biblische Texte (vgl. Kazen 2011). Insgesamt konnte damit gezeigt werden, dass die Darstellung des Reichen zum einen komplexer ist, als es die übliche Interpretation als gierig suggeriert, und zum anderen vermutlich auf der Ekelreaktion als Mitleidshindernis fußt. Nicht nur Besitzstreben, sondern auch ein Distanzierungswille, der sich in der durch kulturelle Konventionen von Reinheit und Unreinheit geprägten Emotion des Ekels niederschlägt, veranlassen den Reichen dazu, den Bedürftigen vor seiner Torhalle zu ignorieren.

Auch in der im Anschluss analysierten Erweckungserzählung in Lk 7,11–17 muss möglicherweise der Ekel vor einem als unrein geltenden Leichnam überwunden werden, als das Subjekt Jesus aus Mitleid mit der Mutter die Bahre berührt und den Jüngling auferweckt. Das emotionale Skript besteht hier aus den Elementen Sehen – Bewertung als Leid eines Gegenübers – σπλαγχνίζεσθαι – Trösten der Mutter – Hinzutreten – Auferweckung durch Berührung der Bahre, wobei N. Neumann darin zustimmen ist, dass der lukanische Autor angesichts der Mehrheit antiker Sehtheorien vermutlich vom Sehen als einem haptischen Vorgang ausging (vgl. Neumann 2023); allerdings konnte gegen Neumann plausibel gemacht werden, dass das lukanische Mitleidsverständnis einen kognitiven Vorgang beinhaltet, weil Erbarmen oder Nicht-Erbarmen begründet wird (wie in Lk 16,25f) bzw. weil in der narrativen Ausgestaltung der Mitleidsszenen Marker gesetzt werden, die eine dem Mitleid vorangehende Evaluation nahelegen (z. B. Lk 10,31–33). Im hiesigen Fall ist dies die ausführliche Charakterisierung der Witwe in Lk 7,12f, die auf deren schwierige rechtliche und ökonomische Situation verweist. Da Lk 7,11–17, soweit erkennbar, die einzige überlieferte antike Totenauferweckungserzählung darstellt, in der Mitleid als Motivator für die Auferweckung begegnet, zeichnet Lukas die Jesusfigur wohl sehr bewusst als eine mitfühlende. Dies stärkt die christologische Aussage, die sich bereits mit der in Lk 1–2 unterbreiteten Deutung des Jesusgeschehens und insbesondere im sowohl in Lk 1,78 als auch in Lk 7,16 verwendeten Verb ἐπισκέπτομαι ergibt: Dass Gottes Verhältnis zu seinem Volk von Barmherzigkeit geprägt ist, äußert sich ganz konkret im Mitleid und dem daraus folgenden Handeln seines Sohnes (und der ihm Nachfolgenden) an den ökonomisch und rechtlich am schlechtesten gestellten Gliedern der Gesellschaft.

Bei der Auslegung des zentralen Textes Lk 10,25–37, in dem mit ἐσπλαγχνίσθη als handlungsmotivierendem Affekt (10,33) und ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος als zusammenfassender Bezeichnung der helfenden Taten (10,37) gleich zwei Belege des Wortfeldes begegnen, konnten diesem vielbesprochenen

Text folgende neue Facetten abgewonnen werden: Während Aristoteles' Differenz- und Vulnerabilitätsprinzip jeweils gegeben sind, spielt das Unschuldprinzip keine Rolle. Anhand eines Vergleichs von Lk 10,25–37 mit Philo, *Spec* 3,116 (barmherzige Aufnahme ausgesetzter Kinder durch Fremde) und Philo, *Ios* 25 (Jakob stellt sich vor, Joseph wäre wenigstens durch Menschen getötet worden, weil diese sich eventuell zumindest seines Leichnams erbarmt hätten) konnte sowohl auf semantischer Ebene als auch inhaltlich eine gewisse Nähe herausgearbeitet werden, zumal Philo die moralische Verpflichtung über die gemeinsame menschliche Natur begründet, was in der Unbestimmtheit des unter die Räuber Gefallenen als ἄνθρωπος τις in Lk 10,30 ein Pendant findet. Die Evaluation dieses überfallenen Menschen als Nächster wird in der Erzählung der Einschätzung als unrein machender, von Wunden (V. 34) gezeichneter (Halb-)Toter (V. 30) gegenübergestellt. Während die eine Evaluation auf emotionaler Ebene vermutlich zu Ekel und auf der Handlungsebene zum Vorbeigehen führt, ermöglicht die andere Mitleid und tätiges Erbarmen. Insofern lässt sich hier die von A. Inselmann bezüglich Freude im Lukasevangelium aufgestellte These erhärten, dass Lukas für eine Affektregulierung durch Anpassung des kognitiven Gehalts steht (vgl. Inselmann 2012: 203f). Dass der Ekel vom lukanischen Autor indes nicht versprachlicht wird, lässt sich plausibel mit der Theorie des emotionalen Habitus von D. Gould erklären: Ausgedrückt wird das, was Relevanz hat oder haben sollte, anderes kommt nicht zur Sprache.

Das Gleichnis vom barmherzigen Vater und seinen beiden Söhnen (Lk 15,11–32) bildet zusammen mit den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme eine Gleichnistrias und hat darin insbesondere folgende Funktionen: Zu der vom aristotelischen Unschuldprinzip herkommenden Frage nach der Verantwortlichkeit des jüngeren Sohnes für sein Leid konnte u. a. mithilfe eines motivgeschichtlichen Vergleichs zum *filius luxuriosus* herausgestellt werden, dass diese zwar durch das Verlassen des Elternhauses gegeben ist, aber in der Erzählung zugleich auch von der zweifach erwähnten Hungersnot und der Unbarmherzigkeit der Mitmenschen relativiert wird. Darin liegt die Evaluation des jüngeren Sohnes als „verloren“ begründet, die nicht nur das väterliche Mitleid motiviert, sondern auch entscheidend für die Argumentation des gesamten Kapitels ist, die von der Wahrnehmung der Sünderinnen und Sünder als Verlorene lebt. Christologisch wird durch die Transparenz der Vaterfigur für Gott deutlich, dass Jesu Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern das Erbarmen Gottes gegenüber diesen aktualisiert. Traditionsgeschichtlich konnte dies anhand semantischer Überschneidungen an Jhwhs barmherzigen Umgang mit dem exilierten Israel in Jer 31,20MT rückgebunden werden.

Zuletzt wurden die Erbarmensbitten in den Erzählungen von der Heilung von zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19) und eines blinden Bettlers (Lk 18,35–43) untersucht. Bei der Analyse der Erbarmenssubjekte fiel u. a. auf, dass bei Lukas allein männliche Handlungsfiguren aktiv um Erbarmen bitten, während Frauen in den Erzählungen, in denen diesen Erbarmen widerfährt – wie Elisabeth in Lk 1,58 oder der Witwe in Lk 7,11–17 –, als passiv bleibende Figuren dargestellt werden (bei Elisabeths Schwangerschaft ist es in Lk 1,13 gar ihr Mann, der Gott darum bittet), wie denn auch in Lk 17,15 der geheilte Samaritaner bzw. in 18,43 der geheilte Blinde Gott preist, diese Rolle in 7,16 aber von der Volksmenge übernommen wird, nicht von der Witwe. Anzuführen ist hier: Alle untersuchten Texte

weisen die geschlechtsspezifische Tendenz auf, dass dort, wo Erbarmen hochgeschätzt wird, die Subjekte überwiegend männlich sind; wo es dagegen negativ bewertet wird, wird es mit Unmännlichkeit und weiblichen Subjekten verknüpft.

Abschließend wurden die Ergebnisse gebündelt und v. a. das Mitleidsverständnis des Lukasevangeliums vor dem erarbeiteten philosophischen und frühjüdischen Horizont dargestellt (s. obige Zusammenfassung).

Verwendete Literatur:

Ammann, C., Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik (FSy 26), Stuttgart 2007.

Barclay, J. M. G., Paul and the Gift, Grand Rapids 2015.

Becker, J., Die Testamente der zwölf Patriarchen. Unterweisung in lehrhafter Form (JSHRZ 3), Gütersloh 1974.

Becker, J., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (AGJU 8), Leiden 1970.

De Jonge, M. (Hg.), The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text. In Cooperation with Harm W. Hollander, Henk J. de Jonge, Th. Korteweg (PVTG 1), Leiden 1978.

Fischer, J., „Emotionen und die religiöse Dimension der Moral. Zum Reflexionsgegenstand einer Theologischen Ethik“, in: R. Barth/C. Zarnow (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015, 191–205.

Fortenbaugh, W. W., Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics, London [1975] 2002.

Frede, D., „Aristoteles [6, Sohn des Nikomachos, aus Stageira]“, DNP 1 (1996) 1134–1144.

Frohnhofer, H., Apatheia tou theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos (EHS.T 318), Frankfurt a. M. u. a. 1987.

Gärtner, T., „Mitleid in rhetorischer Theorie und Praxis des klassischen Griechenlands“, Rhetorica 22 (1/2004) 25–48.

Gould, D. B., Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS, Chicago/London 2009.

Inselmann, A. Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese. WUNT II.322. Tübingen 2012.

Kaster, R. A., Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome. Classical Culture and Society, Oxford 2005 (DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195140781.001.0001, zuletzt aufgerufen am 13.09.2019).

Kazen, T., Emotions in Biblical Law. A Cognitive Science Approach, Sheffield 2011.

Konradt, M., Ethik im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 2022.

Konstan, D., Pity Transformed, London 2001.

Mirguet, F., An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism, Cambridge u. a. 2017 (DOI: 10.1017/9781316536520, zuletzt aufgerufen am 12.09.2024).

Neumann, N., „Σπλαγγνίζομαι im Lukasevangelium. Erbarmen als körperlicher Vorgang und Jesus als idealer Weiser“, ZNW 114 (2023) 141–166.

Nussbaum, M. C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.

Oertelt, F., *Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De Somniis II (SPhA 8)*, Leiden u. a. 2014.

Roberts, R. C., „Compassion as an Emotion and Virtue“, in: I. U. Dalferth/A. Hunziker (Hg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts (RPT 28)*, Tübingen 2007, 119–137.

Rosenwein, B. H., „Problems and Methods in the History of Emotions“, *Passions in Context 1* (2010) 1–32 (https://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf, zuletzt aufgerufen am 14.06.2019).

Von Gemünden, P., „Affekte und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum“, in: dies., *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA 73)*, Göttingen 2009, 309–328.

4 Veröffentlichte Projektergebnisse

4.1 Fachaufsätze in Peer Review-Zeitschriften, Beiträge zu Konferenzen mit Peer Review oder Sammelbänden sowie Buchpublikationen

Klein, Elisa M., *Mitleid und Erbarmen im Lukasevangelium. Ein Beitrag zu Ethik und Emotionsgeschichte des entstehenden Christentums in seinem antiken philosophischen und frühjüdischen Umfeld, erscheint in der Reihe WUNT II*, Tübingen 2025.

Klein, Elisa M., „Vom verlorenen Sünder und der vergessenen Hungersnot. Die lukanische Figurenzeichnung und Argumentation in Lk 15,11–32“, in: Gantner, G./Klein, W.-M./Moos, T. (Hg.), *Reflexionsvertrauen. Festschrift für Klaus Tanner*, Heidelberg 2025 (im Erscheinen).

Teilergebnisse des Projekts werden, sofern noch nicht in der Erstaufgabe berücksichtigt, außerdem einfließen in die zweite Auflage sowie die derzeit in Vorbereitung befindliche englische Übersetzung (erscheint bei Fortress Press) von: Konradt, Matthias, *Ethik im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 4)*, Göttingen 2022.

4.2 Weitere Formen öffentlich gemachter Ergebnisse

Die Ergebnisse der Arbeit konnten im November 2024 im Rahmen des General Meetings der Society of Biblical Literature (SBL) in San Diego nicht nur, wie im Projektantrag vorgesehen, in der Seminargruppe „Bible and Emotion“ zur Diskussion gestellt werden, sondern auch in der Gruppe „Bible and Ethics“. Damit war die Höchstzahl der Präsentationen pro Person auf dieser internationalen Fachtagung erreicht. Auf nationaler Ebene konnte das Projekt auf der internationalen Summer School zu „Emotionen in der Bibel“ in Hannover vorgestellt werden. Auch im Rahmen der Festschrift zu Ehren des Theologen und Ethikers Prof. Dr. Klaus Tanner konnte ein Beitrag aus dem Projekt platziert werden (s. unter 4.1).