

Zusammenwirken soll die von ihm getadelten Spaltungen (d.h. das individualistische Vollendungsbewusstsein) innerhalb der korinthischen Gemeinde überwinden (1 Kor 11,18). Gemäß 1 Kor 11,16 entwickeln die autonomen lokalen Gemeinden individuelle Bräuche. Nach 1 Tim 3,5 müssen bestimmte Angehörige der Ekklesia für diese in organisatorischer Hinsicht Sorge tragen. Bereits 1 Kor 6,4 erwähnt Richter in den Gemeinden, Apg 13,1 auch Propheten und Lehrer, Apg 14, 23; 15, 22; 20, 17; Tit 1,5 u. ö. Älteste, Phil 1,1; 1 Tim 3,8.12 (vgl. Apg 20,28) Bischöfe und Diakone. Die Ekklesia setzt christliche Missionare (2 Kor 8,18f.) und Abgesandte (2 Kor 8,23f.) ein. In Mt 18,17 (vgl. 1 Kor 5f.; 3 Joh 9f.) erscheint die christliche Gemeinde als Institution mit nicht allein gottesdienstlicher, sondern auch rechtlich-institutioneller und disziplinarischer Autorität, wobei sie als Sozialverband zunächst durch ihre ahierarchischen und ainstitutionellen Strukturen gekennzeichnet ist (1 Kor 6,4; Mt 18,1ff.). Fundament der christlichen Identität aller Glieder dieser Gemeinschaft und aller zwischenmenschlichen (insbesondere familiären) Relationen untereinander ist die christliche Taufe. Sie stellt zugleich die Voraussetzung der sozialen und ökonomischen Teilhabe an der christlichen Gemeindegemeinschaft dar. Die durch sie begründete und in der Tischgemeinschaft realisierte Zugehörigkeit zur Ekklesia transzendiert statusbestimmende Volkszugehörigkeit, Geschlecht und soziale Stellung (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 11,22), bewirkt allerdings nicht das Ende der bisherigen außerchristlichen Gemeinschaftszugehörigkeit ihrer Mitglieder, sondern nimmt ihr die konstitutive Bedeutung im Zusammenleben der Christen.

Berger, Klaus, Volksversammlung und Gemeinde Gottes.

Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »Ekklesia«, ZThK 73 (1976), 167-207.

Delling, Gerhard, Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament, NTS 13 (1966/67), 297-316.

Gnilka, Joachim, Die neutestamentliche Hausgemeinde, in: Josef Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst, FS Josef G. Plöger, Stuttgart 1983, 229-242.

Kee, Howard Clark, Who are the People of God? Early Christian Models of Community, New Haven 1995.

Klauck, Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981.

Merklein, Helmut, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 296-318.

Schrage, Wolfgang, Ekklesia und Synagoge, ZThK 60 (1963), 178-202.

Söding, Thomas, Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie, Catholica 57 (2003) 107-123.

Stiewe, Martin / Vouga, François, Das Fundament der Kirche im Dialog. Modelle des Kirchenverständnisses im Neuen Testament und in der konfessionellen Rezeptionsgeschichte, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 5, Tübingen u. a. 2003.

MICHAEL TILLY

## Emotionen

### 1. Allgemeine Grundlagen

a) *Gefühle und Affekte*. Auch wenn das aus dem Französischen ins Deutsche gelangte Wort »Emotion« im biblischen Hebräisch und im neutestamentlichen Griechisch kein Äquivalent hat, kennen natürlich die Frauen und Männer, von denen die Bibel handelt, Gefühls- und Gemütsbewegungen. Emotionen werden konkret und auf bestimmte Situationen bezogen geschildert, von diesen abstrahierende Betrachtungen finden sich hier nicht. Der griechische Begriff *aisthesis*, der in den zeitgenössischen hellenistisch-philosophischen Diskursen innere Empfindungen und Affekte umfasst, hat in den wenigen Belegen im Neuen Testament diesen Sinn nicht, sondern bezieht sich vor allem auf das ethische Urteilsvermögen (Phil 1,9, vgl. auch Lk 9,45; Hebr 5,14). Auch die stoische Lehre von den Affekten (*pathe*) findet im Neuen Testament keinen Widerhall, das entsprechende Verb *pascho* ist vor allem auf das Leiden und den Tod Jesu (Mk 8,31 par) und derjenigen bezogen, die ihm nachfolgten (Apg 9,16), und weist auf konkretes körperliches und soziales Leiden (Mk 5,26; Lk 13,2; 1 Kor 12,26).

Wenn von Emotionen berichtet wird, sind dies vor allem solche, die sich auf andere Menschen

richten. Dazu gehören zum einen positive Gefühle: Biblische Erzählungen berichten, wie die Menschen lieben – als Frau den Mann (1 Sam 18,20; Hld) und als Mann die Frau (Gen 34,3; 1 Sam 1; Hld), als Vater den Sohn (Gen 22,2) oder als Freunde einander (David und Jonatan); sie zeigen sogar das Ehepaar beim Liebesspiel (Gen 26,8). Sie sprechen vom sexuellen Begehren (Gen 37,9-12; 2 Sam 11; 13), aber auch von Erbarmen und Mitleid. Das negative Gegengefühl zur Liebe (↗Liebe / Gemeinschaft) ist der Hass, worunter generell Ablehnung und Abwendung zu verstehen sind, die sich nicht unbedingt in hasserfüllten Gefühlsausbrüchen niederschlagen müssen. Ebenfalls auf andere Menschen gerichtet bzw. von ihnen verursacht sind Furcht, Angst und Schrecken. Aber auch wenn die Texte von Jauchen, Jubel und Freude, von ↗Trauer, von Klagen und Weinen der Menschen sprechen, beziehen sie sich damit nicht allein auf individuelle innere Gefühlsregungen, sondern auf konkrete Ereignisse und deren Reaktion darauf. Gefühle zu haben und sie auszudrücken, bildet in den Texten eine Einheit. Man kann wohl sagen, dass keine der uns bekannten Emotionen der Bibel fremd ist, auch wenn der Deutungsrahmen, in dem sie stehen, in vielen Fällen ein anderer ist als der heutige unserer westlichen Kultur. Die Ausdrucksformen, in denen sich Gefühle zeigen, sind immer sozial erlernt und kulturell bestimmt. Deshalb ist ein Verständnis von Gefühlen nur durch Analyse des sozialen Kontextes zu erschließen.

b) *Emotionen und Körper*. Für das biblische Verständnis sind Emotionen stärker und oft auch anders körperlich situiert als in unserer Kultur (↗Körper). Emotionen werden vor allem den inneren Organen zugeordnet: dem Herzen, den Eingeweiden, Nieren, der Galle oder Leber. Am offenkundigsten ist das bei der »Barmherzigkeit«, die bei uns mit dem Herzen verknüpft wird (auch lat. *misericordia*), im Hebräischen dagegen mit dem Mutterleib (*raḥam* = Mutterleib, *raḥamīm* = Erbarmen, Barmherzigkeit; Tribble). Damit findet allerdings keine Festlegung des Erbarmens auf ein biologisches Geschlecht statt,

denn neben dem Erbarmen einer Mutter für ihr Kind (1 Kön 3,26) kann die Vokabel auch Barmherzigkeit zwischen Männern und das Mitgefühl Gottes bezeichnen (Gen 43,14,30; Neh 1,11). Im neutestamentlichen Griechisch ist im Zusammenhang von Mitleid, Erbarmen und Liebe entsprechend von den Eingeweiden die Rede (Lk 1,78; Phil 1,8; 2,1; Kol 3,12). Das Herz ist in erster Linie der Sitz von Verstand und Wille. Im Herzen können aber auch Freude und Fröhlichkeit sein (Ex 4,14; 1 Sam 2,1), ebenso wie Bekümmerung (Gen 6,6; Röm 9,2), aber auch Stärke (Am 2,14), planender und ausführender Wille (Jes 63,4; Röm 6,17) sowie weiser (Spr 10,8) und einsichtiger Verstand (1 Kön 5,9). Am deutlichsten wird diese Bündelung von Emotion, Wille und Verstand in der Vorstellung, dass die Tora Gottes (↗Tora / Nomos) den Menschen ins Herz geschrieben wird, so dass sie in der Lage sind, sie von innen heraus zu tun (Jer 31,33; Röm 2,15; Hebr 8,10; 10,16). Organ des Begehrens (↗Habgier / Begierde) ist vorrangig die Kehle (*naḥāš*), wobei die Kategorie so zentral ist, dass *naḥāš* schließlich »Person, Selbst, Leben« (↗Leben) bedeuten kann. Der neutestamentliche Sprachgebrauch schließt sich diesem Verständnis an: *psyche* bezeichnet nicht die »Seele« im Gegensatz zum Körper, sondern den lebendigen Menschen (1 Kor 15,45) und das natürliche physische Leben (Mt 6,25; Mk 8,35 ff. par; Apg 20,10). Der Gedanke einer unsterblichen Seele ist dem Alten und Neuen Testament fremd. Die Liste der Verbindungen zwischen Organen und Gefühlen ließe sich fortführen, wobei sich zeigt, dass es keine eindeutige Zuordnung bestimmter Emotionen exklusiv zu bestimmten Körperteilen gibt. Vor allem gibt es keine getrennte Zuordnung von emotionalen und rationalen Äußerungen, weil der zugrunde liegende Dualismus von Rationalität und Emotionalität dem biblischen Denken fehlt.

c) *Emotionen und Politik*. Die Äußerung von Gefühlen wird auf der literarischen Ebene vielfach ritualisiert dargestellt und umfasst mehr als die individuelle Verarbeitung von Alltagserfahrungen. Es ist immer auch eine kollektive

Dimension angesprochen. Im Alten Testament zeigt sich das deutlich in der Verwendung von Trauermetaphorik in politischen Zusammenhängen. In der Prophetie ist der »Wehe-Ruf« direkt dem Klagegeschrei (↗ Gebet / Klage) im Zusammenhang mit der Trauer über einen Verstorbenen entnommen (1 Kön 13,30; Jer 22,18), wird nun aber in prophetischer Polemik über Leuten ausgerufen, die in Wahrheit noch leben, in den Augen des Propheten wegen ihrer Untaten aber so gut wie tot sind (Jes 5,8 ff.; 10,1; Jer 22,13; Am 6,1; Mi 2,1). Auf ganz andere Weise wird Klage-metaphorik in der Klage über das untergegangene Jerusalem aufgegriffen (Klgl) – mit langem Traditionshintergrund in den altorientalischen Stadtklagen. In diesem Sinn ist das Weinen Jesu über Jerusalem (Lk 19,41) keine private, sondern eine politische Äußerung. Dasselbe gilt, wenn auch inhaltlich anders gefüllt, für das Weinen der Reichen über ihr künftiges Schicksal (Lk 6,25; Jak 5,1). Die in den Texten des Neuen Testaments dargestellten Empfindungen von Trauer, Schmerz, Qualen und Traurigkeit beschreiben die Realität des (unzeitigen) Sterbens (Mt 2,18; Mk 5,35 par; Lk 7,13), des Abschieds, der Menschen in ein ungewisses Schicksal entlässt (Apg 20,37; 21,13), von Krankheit (↗ Krankheit / Heilung) und ↗ Gewalt (Mt 8,12 u. ö.; Röm 7,24; Phil 3,21; Offb 16,10 f.), die viele Menschen erleben. In den Texten wird dieses Leid öffentlich, sie nehmen Partei ein für die Opfer und stehen auf der Seite der Erniedrigten, denen sie Trost, Hoffnung und eine Wendung ihrer Lage zusprechen (Lk 1,48; 6,20-26; Mt 5,3-12; Offb 21,4). Die Darstellung von Menschen, die Gefühle haben und sie zeigen, ist damit Bestandteil der biblischen Gesellschaftsanalyse und Ausgangspunkt für die Situation veränderndes Handeln. Diese eminent politische Dimension tritt deutlich zutage, wenn die Darstellungen mit zeitgenössischen Texten in Verbindung gebracht werden, in denen geschildert wird, dass öffentlicher Ausdruck von Leid und Schmerz nicht erwünscht war und verfolgt wurde (Schottroff 1990). Tacitus beschreibt das Verbot der öffentlichen Klage oder der Bekundung von Trauer für einen Hingerichteten, die

als Akt der Solidarisierung verstanden wurde und die Weinenden selbst in Gefahr brachte (Tac. ann. 6,19; vgl. auch Suet. Tib. 61; Philo Flacc. 72). Darstellungen von Leid und Trauer in neutestamentlichen Texten haben neben der Darstellung der Realität unter der römischen Besatzungsmacht zugleich ein gemeinschaftsstiftendes Moment, das zur Veränderung der Situation und der Überwindung von Leiden beitragen soll. Auch Lachen und Jubel erhalten auf diese Weise über die individuelle Gefühlsäußerung hinausgehend eine politisch-gesellschaftliche Dimension (Lk 1,47; 6,21). Aufgrund dieser Ausweitung der Perspektive kann dann auch das Subjekt emotionaler Äußerungen ein Kollektiv sein: Ganze Völker können jauchzend in die Hände klatschen (Ps 47,2) und alles Geschaffene kann nach Befreiung / Erlösung (↗ Auslösen / Erlösen) seufzen / stöhnen (Röm 8,22).

2. Gesellschaftliche Funktionen von Emotionen  
Wie gezeigt, umfassen biblische Darstellungen von Emotionen individuelle und kollektive, innere und politisch-gesellschaftliche Ebenen. Während in der abendländischen Kultur seit der Romantik sozial geregelte Gefühlsäußerungen in Verdacht stehen, nicht »echt« zu sein, werden diese in der biblischen Tradition mit den subjektiven Äußerungen als Einheit gesehen. Ritualisierung von Gefühlsäußerungen hat allgemein gesprochen den Zweck, einen sozial verträglichen Umgang mit Emotionen zu ermöglichen.

a) *Rechtliche und politische Funktionen.* Dtn 21,15-17 regelt das Erbrecht (↗ Erbe) im Fall, dass ein Mann zwei Frauen hat. Wenn dabei die eine als »die geliebte« und die andere als »die gehasste« bezeichnet werden, drückt das zwar auch innere Gefühlszustände des Mannes aus. Doch soll aus diesen Gefühlen rechtlich keine Diskriminierung folgen, weshalb beide Frauen erbrechtlich gesehen gleich zu behandeln sind. Wenn die Hebräische Bibel die Liebe zum Nächsten (Lev 19,18; ↗ Liebe / Gemeinschaft) und zum Fremden fordert (Lev 19,34), dann spricht sie von einem Gefühl gegenüber diesen Menschen, das sich in einem toragemäßen Handeln gegenüber diesen

Menschen äußert. Auch die gegenüber Gott geforderte Liebe ist ein Gefühlsausdruck, der alle Dimensionen menschlicher Existenz beansprucht, was durch die Beifügung: »Du sollst JHWH lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen *næfæš* und mit deiner ganzen Kraft« (Dtn 6,5) unterstrichen wird. Desgleichen stehen im Neuen Testament Nächstenliebe und Gottesliebe in enger Verbindung mit sozialen Dimensionen (Mt 22,36-40; Röm 13,9; Gal 5,14), indem es in beiden um die Erfüllung der ganzen Tora geht.

Die von Jesus in Aufnahme der alttestamentlichen Tradition (Lev 19,18.34) gepredigte Feindesliebe (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36) ist dabei als Ausdruck der Nachahmung Gottes zu verstehen und als konkreter Akt des gewaltfreien Widerstands (Schottroff 2003). Feindschaft und Hass gehen von den als Feinden bezeichneten Repräsentanten der römischen Besatzungsmacht aus (Mt 10,22; Lk 1,68.71; 6,22). Feindesliebe soll den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt unterbrechen. Sie ist nicht als passive Haltung zu verstehen, sondern als Aufforderung, sich dem Bösen entgegenzustellen – allerdings nicht mit gleichen Mitteln zu reagieren (Mt 5,39). Deutungen, welche Nächstenliebe als Konzept universaler Liebe verstehen, die Freunde und Feinde unterschiedslos umfasst, beachten nicht ihre kontextuelle Verortung. Die von Jesus gepredigte Feindesliebe ist als Reaktion auf strukturelle Gewalterfahrungen zu verstehen, die sowohl in persönlichen Beziehungen als auch im politischen Bereich wirksam sind. Auch Furcht ist ein innerer Zustand angesichts äußerer Gefahr. Wenn aber ein Höhergestellter zu einem Niedrigeren sagt: »Fürchte dich nicht!« (1 Sam 22,23; 2 Sam 9,7), dann will er ihn nicht primär von seiner inneren Not befreien, sondern gibt ihm zu verstehen, dass er sozial bei ihm angenommen ist. Entsprechendes gilt für die zahlreichen Sentenzen der Spruchweisheit, die den Zorn des Königs (♂Königtum) thematisieren (Spr 14,35; 16,14; 19,12; 20,2). Sie interessieren sich nicht so sehr für die Gefühlslage des Herrschers, sondern für die sozialen Folgen, die dadurch für seine Umgebung signalisiert werden. Deshalb ist Aufgabe seiner

Umgebung auch nicht, beruhigend auf den zornigen König einzureden, sondern durch weise Ratschläge die Ursache für seinen Grimm aus der Welt zu schaffen.

Ein Beispiel für eine Äußerung von Gefühl, die sowohl individuell ausgelebt als auch sozial konnotiert ist, ist das Weinen. Dieses ist eine starke emotionale Äußerung, die auch nach biblischem Verständnis über einen Menschen kommen kann (Gen 43,30; 45,1f.). Zugleich ist sie sozial eingebunden. Als Ausdruck des Schmerzes über ihren schweren Verlust weinen Davids Leute, »bis bei ihnen keine Kraft mehr war zu weinen« (1 Sam 30,4); dann schreiten sie zur rächenden Tat. David selbst weint, solange sein Sohn sterbenskrank ist; nach dessen Tod hört er auf, weil er die Gottheit nicht länger mit seinem Weinen beeinflussen kann (2 Sam 12,15-23). Und Josefs Weinen vor seinen Brüdern (Gen 50,17) signalisiert diesen, dass er auf Rache verzichtet (Kessler). Auch ♂Trauer ist stark ritualisiert. Sie wird äußerlich signalisiert durch Kleidung und ritualisierte Verwahrlosung (»in Sack und Asche gehen«). Klagefrauen werden herbeigerufen, um der Trauer Ausdruck zu verleihen (Jer 9,16; Am 5,16). Für die heutige Interpretation ergibt sich daraus die Schwierigkeit, die Äußerungen einzuschätzen: Sind sie ein authentischer Ausdruck des Leidens? Warum hört David beim Tod des Kindes auf zu weinen? Wichtig ist es, die Situation nicht vorschnell zu bewerten und sich klar zu machen, dass sich Äußerungen von Gefühlen einer eindeutigen Festlegung entziehen. Eine prinzipielle Offenheit der Deutung bleibt bestehen.

b) *Genderspekte*. Emotionen und die mit Gefühlen verbundenen Körperteile werden in biblischen Texten nicht einem bestimmten biologischen Geschlecht (*sex*) zugeschrieben. Auch ursprünglich mit dem weiblichen Körper verbundene Empfindungen wie der Schmerz bei der Entbindung werden von Männern für den Ausdruck ihrer Gefühle verwendet (Röm 8,22; Apg 2,24). Trauer und Schmerz, Weinen und öffentliches Leiden wird von Frauen und Männern ausgesagt. Das Weinen Rahels (Jer 31,15; Mt 2,18)

steht stellvertretend für das Weinen vieler Mütter und Väter. Frauen wie Männer weinen: Rahel und Josef, Hanna und David, Jesus, die Jünger und Jüngerinnen, Maria von Magdala, Petrus, Paulus u. a. Festzustellen ist jedoch, dass der Ausdruck bestimmter Gefühle einem sozialen Geschlecht (*gender*) zugeschrieben wird. Das gilt ganz stark für den Zorn und alle seine Äußerungen. Er ist Ausdruck von Macht, die sich zornig äußert, wenn die Gerechtigkeit verletzt wird. Sie wird deshalb Königen und besonders dem göttlichen König zugeschrieben und davon abgeleitet Männern (»Mann des Zorns« und »Herr des Grimms« in Spr 29, 22). Nie wird von Frauen gesagt, dass sie zürnen.

### 3. Gottes Emotionen

In einem Konzept, in dem zwischen emotionalen und rationalen Äußerungen nicht kategorial geschieden wird, bereitet es keine Schwierigkeit, Gott Emotionen zuzuschreiben. So wie Gott denkt und plant, einen Willen hat und ihn in Worten äußert, so hat er auch Gefühle, kann lieben, zürnen und sich erbarmen. Was gelegentlich unter dem Stichwort »Anthropomorphismus« als Problem verhandelt wird, bezieht sich dann zumindest in gleicher Weise auf Gottes Planen, Wollen und Reden wie auf emotionale Reaktionen. Doch stellt die Problematik des so genannten Anthropomorphismus ohnehin eine individualisierende Engführung dar, weil sie Emotionen nur als Äußerungen eines individuellen Charakters auffasst und nicht als eine Form sozialer Mitteilung. Sachgemäß würde man im Blick auf Gott besser von »Soziomorphismus« sprechen. So orientiert sich etwa die Rede von Gottes Zorn an der sozialen Gestalt des idealen Königs. Wie dieser zürnt er nicht aus emotionaler Unbeherrschtheit, sondern weil die Forderung nach Gerechtigkeit verletzt wurde. – Im Reden von göttlichen Emotionen in Analogie zu menschlichen sind zwei scheinbar gegensätzliche Momente vereint: qualitative Gleichheit und kategoriale Differenz. Das Beispiel von Hos 11 kann verdeutlichen, was das heißt. Hier ist zunächst von Gottes Liebe zu Israel die Rede, die schwer

enttäuscht wird (Stichwort »lieben / Liebe« V. 1.4). Wie menschliche Liebe setzt sie sich dem Gegenüber aus und wird dadurch verletzt. Gott will Israel strafen. Dann aber erfolgt ein emotionaler Umsturz in Gottes Innerem (»mein Herz kehrt sich um« und »meine Reue entbrennt«, V. 8), der die emotionale (und darin soziale) Reaktion des »glühenden Zorns« (V. 9) verhindert. Und dies wird mit der kategorialen Differenz begründet: »Denn Gott bin ich und nicht Mann« (V. 9). – Das antijudaistische Stereotyp, dass der alttestamentliche Gott ein Gott der Rache, der neutestamentliche Gott Jesu aber ein Gott der Liebe sei, beruht zunächst auf der nicht zulässigen Gegenüberstellung von Liebe und Rache. Der Rache geht es wie der Liebe um Gerechtigkeit (Rache / Gerechtigkeit / Recht) unter dem Aspekt der Wiederherstellung eines versöhnten Zustands (Rache / Versöhnung). Hinter der Zuschreibung der Rache an Gott steht im Ersten wie im Neuen Testament der Verzicht auf die Ausübung eigener Vergeltung (Dtn 32, 35; Jes 35, 4 f.; Röm 12, 19). Im Übrigen ist die Aufteilung von Rache und Liebe auf die beiden Testamente nicht durch den Textbefund gedeckt. In beiden Büchern betrifft die Mehrzahl der Zuschreibungen barmherzige und fürsorgliche Züge Gottes, auf die die unter Unrecht leidenden Menschen vertrauen.

- Baumann, Gerlinde, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern, SBS 185, Stuttgart 2000.
- Crüsemann, Marlene, Das weite Herz und die Gemeinschaft der Heiligen. 2 Kor 6, 11–7, 4 im sozialgeschichtlichen Kontext, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS L. Schottroff, Gütersloh 2004, 351–375.
- Dietrich, Walter / Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2/1997 / 2000.
- Franz, Matthias, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6 f.) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt, BWANT 160, Stuttgart u. a. 2003.
- Groß, Walter, Zorn Gottes – ein biblisches Theologem, in: Wolfgang Beinert / Walter Groß (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen?, QD 177, Freiburg u. a. 1999, 47–85.
- Jahnou, Hedwig, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, BZAW 36, Gießen 1923.

- Kessler, Rainer, Männertränen, in: ders., Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, BWANT 170, Stuttgart 2006, 30-34.
- Kruger, Paul A., On emotions and the expression of emotions in the Old Testament: A few introductory remarks, BZ NF 48 (2004), 213-228.
- Schottroff, Luise, Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, TB 82, München 1990, 134-159.
- Schottroff, Luise, Vom Mut, Gott nachzuahmen. Feindesliebe und Schuldenerlass, BiKi 58 (2003), 82-90.
- Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- Trible, Phyllis, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993.
- Wagner, Andreas, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien, KUSATU 7, Waltrop 2006.
- Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München <sup>3</sup>1973.

CLAUDIA JANSSEN / RAINER KESSLER

## Enthaltsamkeit

Der deutsche Begriff »Enthaltsamkeit« hat keine eindeutige Entsprechung im Alten oder Neuen Testament. Der griechische Terminus Askese (*askesis*, vgl. *askeo*) bezeichnet ursprünglich positiv das (leibliche) Sich-Üben (vgl. Apg 24,16). Als Bezeichnung für Nicht-Praktizieren oder Nicht-Konsumieren findet im Alten Testament v. a. *šmr* (sich hüten / sich fern halten; Ri 13,4; 1 Sam 21,5) Verwendung; im Neuen Testament begegnen Formen von *apecho* (sich fern halten; Apg 15,20.29; 1 Tim 4,3; 1 Petr 2,11) und *enkrateumai* (sich mäßigen; 1 Kor 7,9; 9,25; vgl. Tit 1,8) oder *enkrateia* (Selbstbeherrschung, Mäßigung; Apg 24,25; Gal 5,23; 2 Petr 1,6).

Enthaltsamkeit ist im Alten und Neuen Testament in keinem Fall Selbstzweck oder Mittel zum Heilserwerb. Die meisten Formen der Enthaltsamkeit im Alten Testament sind in der mit der  $\uparrow$ Heiligkeit Gottes korrespondierenden Heiligkeit des Volkes begründet (Lev 19,2). Als solche Formen gelten die  $\uparrow$ Speisegesetze, die den Ge-

nuss von unreinen Tieren ( $\uparrow$ Reinheit / Unreinheit), Blut und Aas ausschließen (Gen 9,4; Lev 11; Dtn 14,3-21), der Verzicht auf Arbeit am  $\uparrow$ Sabbat und an den Festtagen (Ex 31,12-17; 35,1-3; Lev 16,29.31; 23) und die sexuelle Enthaltsamkeit während der Periodenblutung der Frau (Lev 15,24; 18,19; 20,18). All diese Praktiken dienen der Heiligung des Volkes. Sexuelle Enthaltsamkeit wird darüber hinaus auch als kultisch motivierte Vorbereitung für eine Theophanie bzw. Begegnung mit dem Heiligen genannt (Ex 19,14f.; 1 Sam 21,5-7).

Der (zeitweise) Verzicht auf Wein und Bier sowie auf bestimmte Speisen findet sich im Alten Testament als Vorbereitung der Priester auf ihren kultischen Dienst (Lev 10,9), als Inhalt von  $\uparrow$ Gelübden, insbesondere im Zusammenhang des Nasiräats (Num 6; z. B. Simson Ri 13,5 und Paulus Apg 18,18), sowie als lebenslange Verpflichtung der Rechabiter, die auf Geheiß ihres Ahnvaters Jonadab eine antibäuerliche Lebensweise praktizieren und deshalb auf die Kultivierung von Feldern sowie auch auf feste Behausungen verzichten (Jer 35).

Daneben begegnet das Fasten als die zeitweise völlige Unterbrechung von Nahrungsaufnahme als Ausdruck der Trauer (1 Sam 31,13; 2 Sam 1,12) und im Kontext von individuellen und kollektiven Krisensituationen (z. B. Hanna in 1 Sam 1; David in 2 Sam 12,16-25; Dürre in Jer 14,1.12). Das Alte Testament kennt auch, vor allem für die (nach-)exilische Zeit die Einrichtung kollektiver oder nationaler Fasttage, die als Zeichen der Buße und Umkehr liturgische Vollzüge ergänzen (Neh 9,1; Jes 58,3-7; Joel 1,14; Sach 7; Jona 3,5).

Als politisches Signal ist Enthaltsamkeit weniger aussagestark und demonstrativ als z. B.  $\uparrow$ Beschneidung (1 Makk 1,48.63f.) oder Sabbatheiligung (1 Makk 1,43.45; 2,34.38; 2 Makk 6,6.11).

Im Neuen Testament dient Enthaltsamkeit als Medium individueller Konzentration und Ausrichtung auf das Reich Gottes. Die neutestamentlichen Texte stellen Phasen und Akte der Enthaltsamkeit nicht grundsätzlich infrage (Mt 6,16-18), so wird etwa auch Jesus als ein zeitweise Fastender beschrieben (Mt 4,1f. par). Entschieden wird